COLLECTION LATOMUS
Fondée par M. RENARD en 1939
Dirigée par C. DEROUX et J. DUMORTIER-BIBAUW
VOLUME 308

Dominique BRIQUEL

Mythe et révolution

La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome

ÉDITIONS LATOMUS
BRUXELLES
2007

ISBN 9782870312490
D/2007/0415/6

Droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Toute reproduction d'un extrait quelconque, par quelque procédé que ce soit et notamment par photocopie ou microfilm, de même que la diffusion sur Internet ou tout autre réseau semblable sont strictement interdites.

INTRODUCTION

Un moment essentiel dans la mémoire historique des Romains

Le renversement du tyran Tarquin le Superbe, qui avait représenté pour les Romains la fin de la période royale, était certainement à leurs yeux un moment essentiel de leur histoire. C'était une sorte de nouvelle fondation de la cité et Tite-Live le souligne en faisant précéder son livre II, dont le début relate les tentatives du roi déchu pour reprendre le pouvoir une fois qu'il en eut été chassé, d'une préface qui fait écho à celle du livre I, où il relate la naissance de la Ville : il aborde une nouvelle phase de la vie de la cité, qui se prolongera sans solution de continuité jusqu'à son temps, celle de la cité libre, la *libera res publica*. Dès lors la ville s'était donné les cadres qui seront ceux de toute son histoire ultérieure : ceux de cette république dont, formellement, Octave s'était bien gardé, lorsqu'il instaura le nouveau régime du principat, de faire disparaître les structures.

Pour les Romains de l'âge classique, c'était en effet à ce moment que s'étaient mises en place les structures de leur vie politique. Après 509 av. J.-C., la cité aurait à sa tête deux consuls, élus annuellement par le peuple : les principes donc de la collégialité et de l'annualité, garantissant la liberté et préservant la Ville de toute mainmise d'un pouvoir despotique, auraient été posés dès le début et Denys d'Halicarnasse les fait proclamer par Brutus dans le discours qu'il lui fait tenir pour appeler ses compatriotes à bannir définitivement les rois (1). Dans cette cité préservée de la domination d'un monarque, les droits des citoyens seraient garantis contre tout arbitraire de la part des détenteurs du pouvoir : c'est à un autre des pères de la république, Publius Valerius surnommé Publicola, terme compris comme signifiant «l'ami du peuple», qu'était rapportée la reconnaissance solennelle de la souveraineté du *populus Romanus* et du droit imprescriptible de chacun de ses membres à faire appel devant l'assemblée populaire de toute condamnation prononcée par

(1) DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* 4, 84, 4.

un magistrat (2). Bref, c'était à cet événement fondateur qu'avait été l'instauration de la république que Rome devait le judicieux équilibre des pouvoirs, cette combinaison harmonieuse de démocratie, oligarchie, monarchie, qui suscitait l'admiration du Grec Polybe et en faisait, à ses yeux, le modèle idéal de constitution mixte (3).

Les historiens d'aujourd'hui admettent difficilement que les choses se soient passées d'une manière aussi simple et que les principes de fonctionnement qui furent ceux de la *res publica* romaine des temps ultérieurs aient été posés dès le début par Brutus, Publicola et leurs compagnons. Beaucoup pensent que le système du consulat ne s'est élaboré que progressivement et il ne s'est peut-être mis en place qu'après les décemvirs, au milieu du Ve siècle av. J.-C. ; quant au droit d'appel au peuple, *prouocatio ad populum*, il a des chances de ne pas être antérieur au IVe siècle av. J.-C. (4). Il n'en reste pas moins que les Romains de la fin de la République ou de l'Empire ne remettaient pas en cause la réalité de la tradition annalistique. Ils étaient convaincus que la révolution de 509 av J.-C. avait eu lieu comme elle le racontait et que c'était à Brutus et Publicola qu'ils devaient les cadres politiques qui étaient les leurs. Le rôle fondateur de cette période allait au reste au-delà des aspects politiques. Bien des usages, dans des genres divers, étaient rapportés à des faits alors survenus. La coutume de prononcer, lors des funérailles des grands personnages, des oraisons funèbres, qui devait, elle aussi, frapper Polybe et lui apparaître comme le meilleur moyen d'entraîner les citoyens à suivre l'exemple de leurs ancêtres et à imiter leurs vertus (5), était référée au discours que Publicola avait prononcé lors des funérailles de son collègue Brutus, tombé dans la bataille de la forêt Arsia (6). Et le comportement méritoire de l'esclave Vindicius, qui avait dénoncé le complot que tramaient ses maîtres pour rétablir le pouvoir du tyran, était considéré comme étant à l'origine d'une des formes d'affranchissement, qu'il aurait obtenu comme récompense. La topographie même de Rome gardait le souvenir des événements de cette période et de leurs acteurs. Les *Mucia*

(2) TITE-LIVE 2, 8, 2, DENYS D'HALICARNASSE 5, 19, 3-5, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 9, 10-11.

(3) POLYBE 6, 11-18.

(4) Pour la mise en place du consulat, données et bibliographie dans HEURGON (1969), p. 268-273, CORNELL (1995), p. 226-230. Sur l'histoire de la *prouocatio*, données dans SANTALUCIA (1988), p. 436-445.

(5) POLYBE 6, 53.

(6) DENYS D'HALICARNASSE 5, 17, 2-6.

prata, prés de Mucius, étaient là pour rappeler l'exploit du jeune patricien Mucius Scaevola, qui n'avait pas hésité à mettre sa main au feu pour convaincre le roi Porsenna de cesser de faire la guerre à sa patrie, et la vision de l'île Tibérine remémorait également cette période glorieuse de l'histoire de l'*Vrbs* : on racontait qu'elle s'était formée à partir du blé des champs des Tarquins que le peuple avait jeté dans le fleuve et, tout absurde que nous paraisse cette explication, un auteur comme Plutarque se donnait la peine de la justifier par une longue argumentation (7). Il aurait sans doute été difficile de remettre en cause la véracité de faits rapportés à des personnages dont les statues se dressaient au cœur de la cité : Horatius Cocles avait son effigie sur le Comitium, Brutus sur le Capitole ; la vierge Clélie avait aussi la sienne, où elle était représentée à cheval, en haut de la Voie Sacrée ; on connaissait également une statue de Mucius Scaevola et même l'Étrusque Porsenna avait son monument, en bronze, près de la Curie (8). En somme, les Romains des temps ultérieurs baignaient dans le souvenir de cette époque, elle imprégnait, matériellement autant que spirituellement, leur existence : lorsqu'un nouveau Brutus se dressa contre celui qu'il considérait comme un nouveau Superbe et leva contre César un poignard qu'il se plaisait à identifier à celui dont Lucrèce s'était frappée et qui, brandi par son homonyme près de cinq siècles auparavant, avait lancé le signal du renversement de la tyrannie et de l'instauration de la liberté, ce n'était pas le geste nostalgique d'un exalté, se cherchant des références dans un passé lointain, mais bien la réactualisation d'un modèle présent à l'esprit de tous ses compatriotes et l'annonce, au moins à ses yeux, d'un retour à ce grand moment de l'histoire de la cité (9).

(7) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 8, 1-6.

(8) Statue d'Horatius Cocles : TITE-LIVE 2, 10, 12, DENYS D'HALICARNASSE 5, 25, 2, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 16, 9, AULU-GELLE 4, 5, 1-6, *De uiris illustribus* 11 ; statue de Brutus, sur le Capitole, à côté de celle des sept rois : DION CASSIUS 43, 45 (mais une autre interprétation de cette statue y reconnaît celle du collègue sabin de Romulus, Titus Tatius) ; statue de Clélie : TITE-LIVE 2, 13, 11, DENYS D'HALICARNASSE 5, 35, 2, SÉNÈQUE, *Consolation à Marcia* 16, 2, PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 34, 13, 28, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 8, *Vertu des femmes* 14, 250, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholie à JUVÉNAL 8, 265 ; statue de Mucius Scaevola : *De uiris illustribus* 12 ; statue de Porsenna : PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 18, 10.

(9) Pour un commode exposé des faits, MARTIN (1988).

Un récit qui ne peut être conforme à la réalité des faits

Ainsi, nul dans l'Antiquité ne remettait sérieusement en cause la manière dont la tradition présentait la chute des Tarquins et la mise en place du régime républicain. Le scepticisme qui se fait jour chez Tite-Live à propos de la naissance divine des jumeaux fondateurs ou de leur allaitement par la louve, ou encore des entretiens secrets que le roi Numa aurait eus avec la nymphe Égérie ([10]), se fait discret lorsqu'il s'agit de la fondation de la république. S'il exprime des doutes à propos de la voix s'élevant dans la nuit du fond de la forêt Arsia pour révéler aux Romains qu'ils avaient remporté la victoire ([11]) et s'il prend ses distances vis-à-vis du récit de l'exploit d'Horatius Cocles défendant seul le pont du Tibre contre toute l'armée ennemie ([12]), ce sont les seuls épisodes auquel son rationalisme, plus vigilant en d'autres circonstances, trouve à redire. Plus loin, l'historien padouan, comme le reste de nos sources, prend pour argent comptant l'histoire de Scaevola brûlant sa main droite ou celle de l'otage Clélie s'enfuyant en franchissant le fleuve à la nage. Ni lui ni aucun autre auteur ne manifeste non plus de sens critique devant l'attitude de Brutus mettant à mort ses enfants – ils se bornent à souligner le caractère effrayant du geste – ou encore ne s'étonne de ce que le renversement de la monarchie ait pu être dû à un événement d'ordre privé comme le viol de Lucrèce par un des fils du Superbe. Sans doute de tels faits ne sont-ils pas strictement impossibles – et même la voix de la forêt Arsia pouvait sembler admissible pour les Anciens, qui admettaient l'existence de prodiges analogues, comme l'intervention d'Aius Locutius, cette voix mystérieuse qui avait annoncé l'arrivée des Gaulois en 390 av. J.-C. ([13]). Il n'en reste pas moins qu'on peut parler ici d'un déficit d'esprit critique : Tacite, lui, pouvait, au détour d'une phrase, s'ériger en faux contre le récit annalistique en affirmant que Rome avait

(10) TITE-LIVE, respectivement 1, 4, 2 ; 1, 4, 7 ; 1, 19, 5. L'historien préfère attribuer la naissance de Romulus et Rémus à un viol et non à l'union de leur mère avec le dieu Mars, voit dans l'histoire de la louve une extrapolation à partir du nom de «louve», au sens de prostituée, désignant le métier exercé par Acca Larentia qui avait recueilli les jumeaux abandonnés, et considère les entretiens de Numa Pompilius avec Égérie comme une supercherie

(11) TITE-LIVE 2, 7, 2.

(12) TITE-LIVE 2, 10, 11 : «ce trait d'audace plus admirable que vraisemblable aux yeux de la postérité».

(13) Voir sur la question notre étude BRIQUEL (1993).

capitulé devant Porsenna ([14]). Il avait compris que la remise d'otages dont la tradition avait gardé le souvenir, à travers l'épisode de Clélie, était le signe d'une défaite devant le roi de Chiusi, dont certains témoignages gardaient par ailleurs le souvenir ([15]), et que par conséquent l'ensemble du récit reposait sur une reconstruction complaisante des faits ([16]).

La réalité que les historiens modernes estiment pouvoir déceler derrière les réfections de la tradition correspond au pressentiment de Tacite ([17]). Loin de s'être opposée victorieusement aux menées de Porsenna et l'avoir convaincu d'abandonner le tyran déchu pour s'allier à la jeune république, Rome est tombée aux mains du roi étrusque. Mais le but du souverain, en venant du Nord de l'Étrurie pour attaquer la cité, n'était pas de rétablir le roi Tarquin sur le trône de l'*Vrbs*. L'expédition qui a été conduite ensuite par le fils de Porsenna contre les Latins, soutenus par le tyran de Cumes Aristodème, et s'est conclue par la défaite à Aricie de l'armée étrusque, dont les débris ont reflué sur Rome, donnant naissance, selon la tradition, au quartier étrusque, le *Vicus Tuscus*, révèle le sens de l'action du roi de Chiusi. Il voulait étendre l'hégémonie de sa cité, alors en pleine expansion, sur la basse vallée du Tibre et dominer le Latium. Il réussit à s'emparer de Rome, mais échoua devant les autres cités latines et dut renoncer à ses ambitions d'expansion méridionale. S'il est descendu vers le sud, ce ne fut assurément pas pour répondre à une demande d'aide de Tarquin que ses sujets avaient chassé du trône. Bien au contraire, c'est son offensive en direction de la mer qui dut provoquer le départ de Rome du dernier souverain de la dynastie des Tarquins. Celui-ci, loin de s'être tourné, comme le soutient la tradition, vers Chiusi, ni déjà auparavant vers des cités étrusques méridionales, Tarquinia et Véies, par rapport auxquelles on ne constate qu'aucune solidarité ethnique ne jouait, dut immédiatement se réfugier auprès de ses alliés naturels, les Latins envers qui la «grande Rome des Tarquins», pour reprendre l'expression

(14) TACITE, *Histoires* 3, 72.

(15) PLINE L'ANCIEN dans *Histoire naturelle* 34, 139, évoque le texte d'un traité imposé par le roi Porsenna aux Latins dans lequel il leur interdisait l'usage du fer autrement que pour les travaux agricoles : cette mesure de désarmement n'est compréhensible que dans le cadre d'une défaite devant le roi de Chiusi.

(16) C'est ce que R. Syme dans SYME (1958) formulait d'une manière expressive en disant qu'une seule phrase de Tacite suffisait à détruire des passages entiers de Tite-Live.

(17) Pour ce qui a pu réellement se passer lors du passage de la monarchie au régime républicain, voir HEURGON (1969), p. 261-264, CORNELL (1995), p. 215-218, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 131-152.

célèbre de G. Pasquali ([18]), avait mené une politique active et efficace – Latins que venait appuyer la Cumes d'Aristodème auprès de qui le Superbe devait finir ses jours, une fois ses derniers espoirs de restauration mis à bas par la défaite de la ligue latine devant Rome lors de la bataille du lac Régille. Le dernier roi Tarquin fut donc vraisemblablement chassé de Rome par l'avancée du roi de Chiusi, qui s'empara de la ville et mit fin à son pouvoir. Le monarque déchu, avec l'appui de ses alliés latins, tenta de résister et de reprendre son trône. Mais si la ligue latine, bénéficiant de l'aide des Grecs de Cumes, parvint à bloquer l'offensive de Porsenna à Aricie, contraignant le souverain étrusque à renoncer à ses projets méridionaux, la victoire de l'*Vrbs* au lac Régille sonna le glas des espoirs de rétablissement de l'ancienne dynastie. De nouveau, Rome imposa sa suprématie dans le Latium : mais cette fois ce fut contre les Tarquins, dans le cadre du nouveau régime qui s'était mis en place dans la cité. Tels sont les éléments d'histoire réelle qu'on entrevoit : ils ne laissent guère de place aux épisodes exaltants que retrace l'historiographie romaine, à ces exemples de courage qu'elle proposait aux générations successives de Romains, avec Horatius Cocles ou Mucius Scaevola, ou, pour les femmes, Lucrèce et Clélie. Ce ne sont là que de pieux mensonges pour masquer une réalité qui fut beaucoup moins flatteuse pour l'orgueil romain.

Un récit qui entremêle réalité et fiction

Il se passa assurément quelque chose d'important à Rome à la fin du VI^e^ siècle av. J.-C. et la cité connut un changement de régime qui, à terme, aboutit à l'État républicain que nous connaissons. Il n'y a pas lieu de récuser l'existence des Tarquins, ni le fait que le monarque qui fut alors chassé du pouvoir appartenait à cette famille, qui présida aux destins de Rome au cours du VI^e^ siècle, mise à part une éviction temporaire correspondant, dans la tradition, au règne de Servius Tullius ([19]). Le bouleversement politique paraît se lire sur le terrain, avec les destructions qui semblent avoir marqué la fin de cette période, notamment celle, suivie

(18) Voir PASQUALI (1936) = PASQUALI (1942), p. 1-24 = PASQUALI (1968), p. 3-21. Les données matérielles sont présentées dans le catalogue d'exposition CRISTOFANI (1990). Pour un bilan actuel, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 127-129, avec bibliographie p. 935, 941.

(19) Pour le détail des faits, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 85-115.

d'un abandon de plus d'un siècle, du sanctuaire de Sant'Omobono qu'on est porté à considérer comme lié à un culte dynastique ([20]). Certains faits, comme l'offensive de Porsenna contre le Latium, suivie de son arrêt après la défaite de son fils à Aricie, ou l'exil final du roi déchu auprès d'Aristodème de Cumes, peuvent s'appuyer sur une source totalement indépendante de l'historiographie romaine, une chronique locale rédigée à Cumes dont Denys d'Halicarnasse a utilisé le texte ([21]). Les acteurs essentiels du récit ne sont donc pas sortis de l'imagination des annalistes. Une découverte est venue, il y a quelques années, apporter un témoignage contemporain qui semble prouver l'historicité de l'un d'entre eux, Publicola : une stèle, trouvée à Satricum, sur laquelle on lit le nom d'un Publius Valerius qui a toutes chances d'être Publicola ([22]). Même en l'absence de témoignages aussi directs, on croira difficilement qu'on ait inventé Brutus, ce Lucius Junius Brutus qui portait le titre archaïque de tribun des *Celeres* et dont on s'étonnait qu'il n'appartînt pas à une *gens* connue comme patricienne, alors que ce point est précisément un argument en faveur de son historicité, et du fait qu'il avait exercé son pouvoir avant ce qu'on a appelé «la fermeture du patriciat», qui ne s'est produite que plus tard ([23]). Il en va de même pour Collatin, le mari de Lucrèce : il n'est pas pensable qu'on ait inventé à partir de rien la figure d'un membre de la famille du tyran, ce Lucius Tarquinius Collatinus, qui se serait rangé dans le camp de la révolution. Comme le roi Tarquin et Porsenna, les pères fondateurs de la république ont dû réellement exister.

Mais de ce que nous ayons affaire, parfois, à des éléments d'une incontestable historicité, on ne saurait conclure à celle de l'ensemble du récit. Que certains personnages aient certainement existé ne saurait garantir qu'il en ait été de même pour tous : ainsi, nous le verrons, on peut esti-

(20) Nous proposons ici une lecture des faits archéologiques qui les interprète en fonction des données de la tradition. Une approche beaucoup plus sceptique est possible : voir dans ce sens les ouvrages de J. Poucet, POUCET (1985) et, sur cette période, POUCET (2000), notamment p. 225-239.

(21) DENYS D'HALICARNASSE 7, 3-11. Voir surtout A. ALFÖLDI (1965), p. 56-72 ; bibliographie complète dans POUCET (2000), p. 113-116.

(22) Il s'agit d'une dédicace au dieu Mars faite par des individus qui se présentent comme les compagnons d'un Publius Valerius (*Popliosio Valesiosio*) dans lequel la majorité des commentateurs reconnaît Publius Valerius Publicola. Voir STIBBE, COLONNA, DE SIMONE, VERSNEL (1980).

(23) Sur ce point, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 185-190, avec bibliographie p. 950-951 ; l'expression de «fermeture du patriciat» remonte à G. De Sanctis : voir DE SANCTIS (1960) 1, p. 219-234.

mer que Clélie est née de l'interprétation d'une antique figure de divinité féminine à cheval. D'autre part, même quand il s'agit de personnages qu'on peut tenir pour historiques, ce qui est dit d'eux ne l'est pas toujours. Ainsi l'attitude de Brutus, contrefaisant le fou pour dissimuler ses desseins et révélant, quand l'occasion s'en présente, sa véritable personnalité, correspond à un motif folklorique connu, que le sens de son surnom de Brutus, le stupide, aura appelé sur lui (24). La légende se mêle inextricablement à l'histoire.

Aussi une des tâches essentielles qui s'impose à l'historien de cette période est-elle d'essayer, dans la mesure du possible, de déterminer comment s'est fait ce mélange, autrement dit comment notre récit s'est formé, ce qu'il charrie de réalité et de fiction, ou plus exactement comment des événements certainement historiques, comme la chute des Tarquins, l'instauration de la république à Rome, l'avancée du roi de Chiusi en direction de la basse vallée du Tibre, ont pu s'intégrer dans une narration aussi riche et aussi complexe que celle que les historiens anciens nous ont transmise. Par rapport aux tout débuts de l'histoire de la cité, où on a peine à déceler dans le récit historiographique autre chose que des éléments légendaires, des transpositions de faits ultérieurs ou des étiologies de *realia* sur lesquels les Romains de l'âge classique s'interrogeaient, nous nous trouvons, pour cette phase de l'histoire de la cité, devant le problème de comprendre comment une réalité historique que nous appréhendons quelque peu a pu se transmuer en autre chose : ce riche récit qui imprégna la mentalité des Romains des siècles suivants et dont les épisodes hauts en couleurs n'ont pas perdu, même dans notre monde moderne, leur pouvoir de fascination.

Un récit qui donne prise à l'analyse comparative : le borgne et le manchot

Nous avons évoqué, pour Brutus, un point du récit qui appartient au domaine du conte, ou des motifs folkloriques. Il en est d'autres qui, tout aussi légendaires, sont d'une nature différente et relèvent de ce qu'on peut considérer comme des éléments de mythologie (25). Nous nous

(24) Voir Bettini (1987) et Bettini (1989).

(25) La distinction entre éléments mythiques et éléments folkloriques est posée dans Poucet (1985), p. 179-184. Elle est commode, mais ne doit pas masquer qu'il n'existe pas d'incompatibilité radicale entre les deux (voir la remarque de B. Sergent dans le compte-rendu qu'il a donné de ce livre dans *Annales E. S. C.*, 1992, p. 395).

référons ici aux propositions avancées par G. Dumézil, qui tendent à expliquer des aspects du récit traditionnel par la comparaison avec ce qu'on rencontre dans d'autres secteurs du domaine des langues indo-européennes et à rendre compte des similitudes ainsi constatées comme constituant le prolongement, à Rome, d'antiques représentations appartenant à un fonds mythique commun. On sait qu'un des rapprochements les plus parlants que le grand comparatiste avait avancés à l'appui de sa méthode était celui, proposé dès 1940, entre les deux dieux souverains de la mythologie scandinave, Odinn et Tyr, et deux des acteurs de la révolution romaine de 509 av. J.-C., Horatius Cocles et Mucius Scaevola, qui avaient sauvé la cité au moment de l'attaque de Porsenna : les dieux germaniques sont caractérisés l'un comme étant borgne, l'autre comme étant manchot, ce que sont aussi les deux héros du récit romain ([26]). Le couple de héros sauveurs serait, selon ce savant, le prolongement, humanisé et inséré dans l'histoire de la Ville, d'un antique schème mythique qui, dans le monde germanique, se rencontre au niveau des figures du panthéon ([27]).

Dans sa proposition de 1940, G. Dumézil s'en tenait à cet épisode du récit traditionnel sur la naissance de la république romaine. Mais il devait, en 1973, lui donner une tout autre portée en l'insérant dans une analyse beaucoup plus vaste où le rapprochement entre Horatius Cocles et Mucius Scaevola et les deux dieux scandinaves n'était plus qu'un des éléments d'une mise en parallèle du récit romain sur les événements de cette période avec le mythe de la bataille eschatologique que les Indo-Européens semblent avoir compté au nombre de leurs traditions communes ([28]).

(26) Le rapprochement a été formulé pour la première fois dans Dumézil (1940), p. 163-164 ; pour des présentations plus récentes, voir Dumézil (1968), p. 424-428, Dumézil (1973), p. 268-276, Dumézil (1977), p. 198-200.

(27) Cette proposition a été accueillie avec scepticisme de la part de savants qui refusent d'admettre la validité de la démarche dumézilienne. Pour évoquer un des représentants les plus illustres de cette catégorie, nous citerons ce que A. Momigliano écrivait sur ce point dans Momigliano (1983), p. 340 : «L'antitesi Scevola-Coclite, se è valida (e io ne dubito)...». Nous nous situerons dans une perspective d'acceptation globale de la méthode et de ses résultats sans éprouver le besoin de reprendre, une nouvelle fois, la discussion sur ce point.

(28) Dumézil (1973), p. 263-291.

Le mythe indo-européen de la bataille eschatologique et son application à la tradition sur le renversement des Tarquins

Dans le premier volume de la série *Mythe et épopée*, paru en 1968, développant une analyse du savant suédois S. Wikander selon laquelle les principaux héros indiens de l'épopée indienne du *Mahabharata*, les cinq frères Pandava, reflétaient la structure trifonctionnelle du groupe des dieux qui leur étaient donnés pour pères, G. Dumézil en avait tiré la conclusion que la bataille de Kuruksetra qui constitue le point central du récit et au cours de laquelle ces personnages positifs, en tant que groupe des «bons», s'affrontent au groupe des «méchants» représenté par leurs cousins, avec à leur tête Duryodhana, était la transposition épique de ce qui avait été, initialement, le récit de la crise eschatologique, décrivant la lutte qui opposera, à la fin des temps, les dieux et les démons ([29]). Un tel mythe eschatologique se rencontre dans un secteur du monde indo-européen : c'est le *Ragnarök*, «Destin de dieux», plus généralement connu sous le nom de *Ragnarökr*, «Crépuscule des dieux», des anciens Scandinaves ([30]). Nous ne rappellerons pas ici les points de rapprochement, nombreux et précis, qu'offrent les deux récits : on nous permettra de renvoyer pour cela aux pages de G. Dumézil ([31]). Les concordances entre la tradition indienne et la tradition germanique autorisent pleinement, à notre avis, à supposer l'existence d'un schéma mythologique commun.

Mais s'il en est ainsi et si la comparaison entre des données tirées de deux secteurs du domaine où étaient parlées des langues indo-européennes – dans ce cas l'Inde et la Scandinavie – permet de dégager l'existence d'une mythologie ancienne, portant sur le destin du monde et de ses dieux, on peut s'attendre à retrouver ailleurs d'autres termes de comparaison. Le grand comparatiste a lui-même été sensible à cette possibilité d'élargis-

(29) Voir Dumézil (1968), p. 31-257. L'étude de S. Wikander, parue en suédois dans Wikander (1947), est commodément accessible dans sa traduction (partielle) donnée par G. Dumézil dans Dumézil (1948a), p. 37-53 (*La légende des Pandava et la substructure mythique du Mahabharata*).

(30) Le mythe scandinave du Destin des dieux avait été rapproché depuis longtemps du récit celtique de la seconde bataille de Mag Tured, qui met aux prises les Tuatha Dé Danann («tribus de la déesse Dana»), qui représentent les anciens dieux, et les Fomore, qui sont leurs adversaires démoniaques. Voir le travail fondamental de A. Olrik, dans Olrik (1922). Ce rapprochement, fondé, n'a pas été utilisé par G. Dumézil dans son étude de 1968.

(31) Voir en particulier Dumézil (1968), p. 218-237.

sement des résultats de sa recherche et c'est ainsi qu'en 1973, dans le troisième volume de la série *Mythe et épopée*, il fit intervenir le récit romain sur l'établissement de la république. Nous aurons à examiner en détail ses propositions. Mais il faut d'emblée préciser qu'elles ne concernent qu'une partie de la tradition sur l'expulsion des Tarquins et ses suites : la guerre contre Porsenna ([32]). En fait G. Dumézil avait intitulé le chapitre où il traitait de cette question «La geste de Publicola» : il n'estimait donc pourvoir tenir compte, dans cette mise en parallèle, que d'une partie de la tradition sur l'éviction des rois. Des pans entiers du récit restaient de ce fait en dehors de la comparaison. C'est le cas, par exemple, de la guerre contre les cités étrusques méridionales, qui, dans la narration, précède celle contre Porsenna, les Tarquins, nous dit-on, ayant dans un premier temps cherché l'appui de Véies et de Tarquinia. Ce premier conflit n'a pas de place dans l'analyse proposée dans *Mythe et épopée*, III. Plus généralement, tout ce qui précède la période dominée par la figure de P. Valerius Publicola, et notamment ce qui concerne un personnage aussi important que Brutus, n'est pas évoqué. On peut aussi se demander si ce qui provoque le sursaut du peuple romain contre le Superbe, le viol et le suicide de Lucrèce, n'a pas sa place dans une comparaison avec la grande crise de la mythologie indo-européenne. Il est vrai que l'histoire de Lucrèce avait été envisagée par G. Dumézil dans le cadre d'un autre système comparatif : le thème des «trois péchés du guerrier» selon lequel il analysait l'ensemble du règne de Tarquin le Superbe ([33]). Mais l'appartenance d'un élément à un ensemble n'empêche pas qu'il puisse occuper une place dans un autre : on peut citer plusieurs cas, dans la tradition romaine, de séries analysables selon le cadre de l'idéologie trifonctionnelle, où le même élément appartient à deux séries à la fois, voire davantage, jouant un rôle de pivot entre elles ([34]). La crise qu'offre l'histoire de

(32) Néanmoins G. Dumézil prenait en compte aussi l'épisode du complot déjoué par l'esclave Vindicius qui appartient à la période précédente, lorsque le monarque déchu ne s'était pas encore tourné vers le roi de Chiusi pour tenter de reconquérir son trône. Sur ce point, voir notre chapitre 5, p. 173-174.

(33) Voir Dumézil (1985a), p. 105-114 ; la question est également abordée dans l'ouvrage posthume du grand comparatiste, Dumézil (1994), p. 271-277.

(34) Ainsi, la découverte de la tête d'homme sur le Capitole, au moment du creusement des fondations du temple sous le règne d'un roi Tarquin, à la fois entre dans une séquence de trois épisodes parallèles de signes favorables, mais que des ennemis de l'*Vrbs* veulent détourner à leur profit, et s'articule sur la légende de fondation de Carthage (où on aurait découvert une tête de bovin et une tête de cheval) : les deux séquences sont fondées sur une articulation trifonctionnelle homme/cheval/bovin qui a été analysée par

la Rome de cette période n'a pas attendu l'offensive de Porsenna, ni même le complot déjoué par Vindicius, pour se manifester. On a, dès le départ, l'opposition des «bons» Romains et des «méchants» Tarquins, avec des protagonistes qui sont déjà en grande partie ceux qui interviendront dans la partie prise en considération par G. Dumézil dans son étude de 1973. Notre étude nous amènera à examiner si ces épisodes, eux aussi, ne peuvent pas entrer dans la comparaison ainsi instituée.

L'approfondissement de l'hypothèse de G. Dumézil

Il convient cependant de rappeler que, dans son ouvrage de 1973, G. Dumézil avait présenté sa proposition, qu'il qualifiait d'«hypothèse» (p. 289), sous une forme schématique et s'était contenté de donner un aspect d'esquisse à une étude qu'il invitait explicitement ses lecteurs à poursuivre :

> «Le lecteur informé des données indiennes pourra se distraire à continuer, à amplifier la construction. Ainsi il a été rendu probable que la grande bataille du *Mahabharata*, qui se termine par la destruction des méchants et la restauration des bons Pandava, [...] ne fait que transposer en langage épique ce qui, dans la mythologie indo-européenne, était la bataille eschatologique : une destruction presque totale du monde par les forces du mal, suivie d'une renaissance. On serait donc conduit à penser que la première guerre de la République, avec la détresse croissante et finalement extrême, puis le salut inespéré de Rome, prolonge elle aussi, en forme héroïque, le même morceau de mythologie. Arrêtons-nous sur ce rêve vertigineux d'une eschatologie pré-romaine perdue comme mythe et survivant dans l'«histoire» – une histoire redoutablement parallèle, en tout cas, à l'intrigue, historicisée elle aussi, du *Mahabharata*.»

L. Gerschel dans GERSCHEL (1952). Dans la tradition sur Romulus, la victoire du *conditor* sur Acron, roi des Caeniniens, qui donne lieu au dépôt des premières dépouilles opimes de l'histoire de Rome, marque une sorte de point central dans la geste du héros, concluant une série de trois combats – voir BRIQUEL (1997b) –, une série de trois arbres qui jouent un rôle dans l'articulation du récit – voir BRIQUEL (1980a), p. 301-319 (*Les trois arbres du fondateur)* –, débutant une série de trois triomphes, suivies des fautes de même niveau fonctionnel – voir BRIQUEL (1980a), p. 320-346 (*Les guerres de Romulus*) –, et en même temps inaugurant la séquence des trois dépositions de dépouilles opimes de l'histoire de l'*Vrbs* – voir DUMÉZIL (1966), p. 171-173 (= 2ème éd., 1974, p. 178-180).

On ne peut cependant pas dire que cet appel, plus de trente ans après qu'il a été lancé, ait suscité beaucoup d'échos (35). Les recherches sur cette tradition se sont orientées dans d'autres directions que l'analyse comparatiste et, pour citer un travail intéressant à bien des égards, celui publié par A. Mastrocinque en 1988, les propositions de G. Dumézil et le type de méthode qu'il a entrepris de mettre en œuvre n'y sont pas utilisés (36). On ne s'étonnera guère de cette situation, étant donné le peu d'impact dont jouissent, auprès des historiens de Rome, les études de mythologie indo-européenne (37). Mais, même parmi les travaux comparatistes, on ne peut citer que peu d'études où la question ait été reprise. On évoquera l'article d'un chercheur américain de l'université de Los Angeles, S. O'Brien, paru en 1976 (38), qui a, à son tour, suscité un certain nombre de prolongements – soit pour en élargir les conclusions, soit pour en critiquer certains points –, et, développement sans doute plus important pour l'analyse de la tradition romaine même si le récit sur le passage de la monarchie à la république dans l'*Vrbs* n'y est pas directement analysé, l'ouvrage dans lequel notre jeune collègue belge C. Vielle a étudié, en 1996, ce qu'il a appelé le «mytho-cycle héroïque» indo-européen (39).

Le modèle général posé par S. O'Brien

Cet auteur s'est fixé pour tâche, à partir de l'intuition première de G. Dumézil – qu'il accepte –, de dégager un modèle, c'est-à-dire un schéma articulé sur une série de points déterminés, susceptible de remonter à un archétype indo-européen commun, et qui représenterait, dans les différents secteurs où on le rencontre, autant de prolongements de l'antique mythologie de la bataille finale entre dieux et démons. Dans de nombreux secteurs, on aurait appliqué le modèle hérité au récit de crises, historiques

(35) N. J. Allen, dans ALLEN (1987) et ALLEN (1996), en part. p. 32 pour Horatius Cocles, a tenu compte de cette tradition romaine dans sa réflexion sur une quatrième fonction, mais son objectif n'était pas de retrouver des schèmes narratifs communs entre le récit romain et des parallèles indo-européens.

(36) Voir MASTROCINQUE (1988).

(37) On verra un excellent bilan de la réception des idées de G. Dumézil dans POUCET (2000), p. 407-449.

(38) Voir O'BRIEN (1976).

(39) Voir VIELLE (1996), surtout p. 39-70, 114-158. On verra une présentation commode des vues du même auteur dans VIELLE (1998).

ou légendaires, ressenties comme particulièrement graves. C'est déjà ce que G. Dumézil avait fait, en estimant que l'épopée du *Mahabharata* en Inde et récit romain sur l'éviction des Tarquins reprenaient la matière qu'on avait encore, sous une forme mythique, dans le Destin des dieux des Scandinaves. Mais S. O'Brien élargit la perspective en y faisant entrer d'autres traditions. C'est le cas, outre de la bataille eschatologique entre les dieux et les démons iraniens que relate le *Grand Bundahisn*, de la tradition irlandaise sur la seconde bataille de Mag Tured, au cours de laquelle les Tuatha Dé Danann («tribus de la déesse Dana»), qui représentent les anciens dieux, s'étaient mesurés aux démoniaques Fomore ([40]), de la bataille de Bravellir, livrée entre le roi de Danemark et celui de Suède, présentée comme la plus grande qui ait jamais été livrée dans les pays du Nord ([41]). Pour les faits romains, le savant américain complète l'étude de G. Dumézil en élargissant la mise en parallèle à d'autres points de la tradition sur l'établissement de la république. L'ensemble de la crise est pris en considération, depuis le comportement tyrannique de Tarquin le Superbe qui la fait éclater jusqu'à l'ultime bataille qui la conclut et aboutit à l'abandon par le monarque déchu de tout espoir de retour, celle où les Romains vainquent les Latins au lac Régille.

Mais, plus peut-être encore que par cet accroissement du matériel étudié, l'article de S. O'Brien est remarquable dans la mesure où il propose un schéma qui, selon lui, permettrait de définir les traditions relevant de ce modèle indo-européen. À partir des récits du *Ragnarök*, de la seconde

(40) Le rapprochement de la tradition celtique et du mythe scandinave avait été proposé depuis longtemps. Voir plus haut, note 30.

(41) G. Dumézil avait rapidement évoqué, de ce point de vue, les données iraniennes dans Dumézil (1968), p. 221-222 ; il a, plusieurs fois et avec des positions fluctuantes (dans Dumézil (1940), p. 124-128, il estimait pouvoir retrouver dans le récit irlandais, avec Nuadu à la main d'argent, un homologue du manchot de la tradition romaine, mais il récusait cette hypothèse dans Dumézil (1977), p. 199 ; cette variabilité des vues de G. Dumézil est soulignée par B. Lincoln dans Lincoln (1991), p. 251-253 et Lincoln (1993), p. 182-184), évoqué la seconde bataille de Mag Tured (en dernier lieu dans Dumézil (1968), p. 288-290, mais sans la mettre explicitement en parallèle avec le schème mythique de la bataille eschatologique et en invoquant plutôt comme point de comparaison le thème de l'intégration des représentants de la troisième fonction dans un panthéon jusque-là réservé aux représentants des deux fonctions supérieures, décelable dans la tradition germanique de la guerre entre les Ases et les Vanes et dans le récit de la fondation de Rome par fusion des Romains de Romulus et des Sabins de Titus Tatius – sans cependant masquer les difficultés du rapprochement) ; enfin, dans Dumézil (1968), p. 255-257, reprenant une proposition de S. Wikander, exposée dans Wikander (1960), il avait dégagé quelques points de comparaison entre le *Mahabharata* et la bataille de Bravellir.

bataille de Mag Tured, de celles de Bravellir, de Kuruksetra et du lac Régille, l'auteur dresse une liste de points communs qui caractériseraient le thème de la bataille finale, jusque dans ses prolongements les plus éloignés de toute perspective mythique. Il aboutit à une séquence de dix éléments constitutifs (42) :

I. à un moment de l'histoire s'introduit un personnage dont les ancêtres sont étrangers aux personnes et aux divinités qui concernent les événements ; de façon spécifique, le père de ce personnage est d'origine étrangère ou humble alors que sa mère est un membre estimé de la société ;
II. profitant de la carence du pouvoir ou par ruse, ce personnage devient roi ;
III. ce roi traite durement et injustement ses sujets ;
IV. ce roi entreprend une politique de «grands travaux», parmi lesquels figure avant tout la construction de fortifications ;
V. ce roi traite favorablement les étrangers, devenant leur ami et allié, et il a recours à leur soutien pour maintenir son pouvoir ;
VI. ce roi commet un acte immoral qui conduit ses sujets à le chasser ;
VII. le nouveau roi auquel se rallie le peuple entretient des liens étroits avec le roi exilé, parce qu'il est le fils de la sœur ou de la fille du roi et qu'il a vu dans son enfance son père assassiné par le roi ;
VIII. l'ancien roi cherche refuge parmi les ennemis traditionnels du peuple qui l'a banni et avec lesquels il est lié ;
IX. un moratoire suit le bannissement, durant lequel les antagonistes se préparent au conflit ;
X. la bataille finale se déroule dans un lieu célèbre, concerne dans les deux camps un nombre important de héros qui s'entretuent dans des combats singuliers, provoque la mort d'un grand nombre de personnes et produit un cataclysme final.

Cette séquence ne se retrouve pas telle quelle dans toutes les occurrences du schéma mythique sous-jacent. Parfois, des parties peuvent être absentes. E. C. Polomé l'avait relevé pour la tradition scandinave sur le Destin des dieux, où il notait, entre autres, que le démon Loki ne devient

(42) Ces éléments sont évoqués par S. O'Brien dans O'Brien (1976), p. 299-300 ; nous les citons dans la présentation qui en a été faite en français par notre collègue belge M. Meulder dans Meulder (2001), p. 93-94.

pas roi (point II) et n'a donc par conséquent pas de sujets qu'il puisse traiter durement (point III) et qu'il n'est pas davantage constructeur (point IV) ; on ne peut pas non plus évoquer dans ce cas d'apparentement précis entre celui qui apparaît comme le chef des mauvais – Loki – et le chef des bons – qui est le dieu suprême Odinn (point VII) ([43]). Mais les réalisations du même schéma, dans les différents secteurs, ont pu aboutir à des mises en œuvre sensiblement divergentes, omettant des aspects parfois non négligeables du modèle initial, et à des distorsions, parfois importantes. La plus notable est sans doute que, dans certains des cas, l'initiative de la bataille finale ne revient pas aux «mauvais» mais aux «bons», qui ont été exilés : G. Dumézil avait déjà relevé cette différence entre le mythe germanique (auquel répond sur ce point le récit romain sur l'expulsion des Tarquins) et le *Mahabharata*, où ce sont les bons, les Pandava, qui sont chassés de leur pays ([44]) : les points VI et VIII de la liste de S. O'Brien sont donc parfois réalisés sous une forme sensiblement différente de celle qu'offre la séquence théorique.

On se gardera de ce fait d'accorder une valeur absolue aux éléments relevés dans cette liste ([45]). Sur ce point au moins, les propositions du savant américain nous paraissent donc contestables. Mais nous avouerons

(43) Voir la critique du schéma proposé par S. O'Brien faite par E. C. Polomé dans POLOMÉ (1996).

(44) Voir DUMÉZIL (1968), p. 229. Ce point est relevé à son tour (sans référence à G. Dumézil), à partir de l'*Histoire des Arméniens* de Moïse de Khorène, par S. Ahyan dans AHYAN (1998), p. 451.

(45) Pour la tradition romaine sur le renversement de Tarquin le Superbe, les points II (prise du pouvoir du Superbe par la force), III (comportement brutal envers ses sujets), IV (le Superbe mène une politique de grands travaux, quoique la construction d'un mur de défense soit plutôt attribuée à Tarquin l'Ancien, et bien sûr à Servius Tullius), V (le Superbe mène une politique d'alliance avec les Latins, notamment son gendre Mamilius de Tusculum), VII (Brutus, qui prend la tête de la révolte contre le Superbe, est apparenté aux Tarquins et a perdu son père, victime du tyran), VIII (le Superbe se réfugie d'abord auprès des Étrusques, notamment ceux de Véies, qui sont des ennemis traditionnels de l'*Vrbs*, ensuite auprès des Latins, contre qui ils ont mené de nombreuses guerres), IX (les hostilités ne se déclenchent pas immédiatement) sont effectivement présents. Mais, si on veut appliquer le schéma, il faut admettre des déplacements : le point I concerne le père du Superbe, Tarquin l'Ancien, fils d'un exilé qui a épousé une femme de la haute noblesse de Tarquinia, et le point VI est le fait, à strictement parler, de son fils, puisque c'est le viol de Lucrèce par Sextus qui provoque la révolte des Romains. Quant au point X, il n'y a pas une bataille, mais plusieurs, et, comme nous le verrons, le meilleur point de comparaison avec la bataille eschatologique de la tradition indo-européenne n'est pas la bataille du lac Régille – que S. O'Brien prenait seule en considération –, mais celle de la forêt Arsia, que son article ne fait pas entrer en ligne de compte.

surtout être gêné par le caractère inévitablement simplificateur de la démarche. La grille de comparaison, ainsi présentée sous forme de liste, risque de réduire à un squelette sans grande consistance même les points évoqués : ainsi, il ne nous semble pas indifférent, comme nous le verrons, que l'agression évoquée pour le point VI concerne, spécifiquement, une femme, que le moratoire évoqué au point IX donne lieu à des ambassades, que la bataille qui constitue le point X offre des caractères particuliers dont on peut considérer qu'ils remontent à l'archétype. Une telle méthode tend à appauvrir la matière comparative, à n'en retenir que certains points, lesquels ne sont pas nécessairement les plus significatifs. On a affaire à une sorte de plus petit dénominateur commun, où des éléments importants ont pu disparaître. C'est le cas par exemple de l'absence totale de référence, dans un tel schéma, à des acteurs féminins – alors que, dans l'intrigue du *Mahabharata*, Draupadi, l'épouse commune des Pandava, joue un rôle que G. Dumézil a pu rapprocher de celui de Clélie dans la tradition romaine (46). Or nous verrons que c'est un point important de l'intrigue, pour lequel on peut également évoquer des faits grecs (47).

Même les acteurs du drame qui sont pris en considération sont en quelque sorte vidés de leur substance, réduits à quelques détails de leur rôle. Il est regrettable que les acquis de la comparaison sur ce qu'est la mythologie indo-européenne – dont relèverait cette thématique – ne soient pas introduits dans le débat. Or, si on prend en considération l'analyse que G. Dumézil avait faite du *Mahabharata* et du Destin des dieux, puis plus tard du récit sur l'expulsion de Tarquin le Superbe, ce ne sont pas des figures quelconques qui interviennent dans la crise et on ne peut se contenter de la définir comme résultant, sans plus, de l'affrontement de «bons» et de «méchants» non autrement définis. Dans le *Mahabharata*, l'aveugle Dhrtarstra et le sang-mêlé Vidura, dans le mythe scandinave les deux frères Baldr et Hödr, dans le récit romain l'esclave Vindicius et le roi Porsenna semblent prolonger les deux auxiliaires de la souveraineté, figures de la mythologie indo-européenne qui prennent place à côté des dieux souverains proprement dits (48). Un autre acteur important, Heimdallr dans le récit germanique, Bhisma dans l'épopée indienne,

(46) Voir Dumézil (1973), p. 286-289.

(47) Voir chapitre 6, p. 232-239.

(48) Sur les auxiliaires de la souveraineté, on se reportera à Dumézil (1977), en part. p. 86-114, 168-175. Pour leur place dans le récit de la crise eschatologique, Dumézil (1968), p. 145-175, 227-228, Dumézil (1973), p. 289-290.

répond à un autre type de divinité caractéristique : ce que G. Dumézil a appelé le dieu-cadre ([49]). On peut d'autre part s'attendre à ce que les personnages qui constituent le camp des bons, reflétant les divinités du panthéon auxquelles s'opposent les démons, soient structurés selon le schéma des trois fonctions : les Pandava au moins reflètent clairement cette articulation ([50]). Leur fait pendant une figure féminine unique, traduisant le fait que les divinités masculines sont spécialisées dans leur champ fonctionnel, alors que leur est opposée une seule divinité féminine, faisant en son être la synthèse des trois fonctions : c'est ce que paraît refléter le personnage de Draupadi dans le *Mahabharata* ([51]). Or aucun de ces traits n'est plus apparent dans la séquence dégagée par S. O'Brien.

Cet article de 1976 a donc proposé une grille d'analyse commode, dégageant certains traits incontestables du schéma, d'origine vraisemblablement mythologique, auquel se rattachent tant la guerre narrée dans le *Mahabharata* ou le récit romain de l'éviction des Tarquins que le mythe eschatologique scandinave. Il est d'autre part hors de doute qu'il a enrichi, sur certains points, les résultats auxquels G. Dumézil était parvenu dans ses travaux de 1968 et 1973 : la prise en considération du fait que les bons et les méchants, et sans doute, derrière eux, les dieux et les démons, étaient apparentés est effectivement un acquis important si on suit sur ce point le savant américain. De même, dans l'analyse de la tradition romaine, l'extension de la perspective à ce qui a précédé la «geste de Publicola», à laquelle s'en était tenu G. Dumézil, marque un incontestable progrès. Mais, peut-être parce qu'il fournissait un cadre facile à appliquer, cet article a exercé une influence et suscité des échos que n'ont pas eus les analyses, autrement poussées, de *Mythe et épopée*. Cela a permis assurément de découvrir des éléments probables de comparaison : on a ainsi fait intervenir l'histoire arménienne de Moïse de Khorène et un passage de la *République* de Platon ([52]). Mais on peut regretter que cela ne se soit pas traduit par un approfondissement du modèle et que les ana-

(49) Dumézil (1968), p. 176-190.

(50) Dumézil (1968), p. 55-102.

(51) Dumézil (1968), p. 103-124. G. Dumézil a voulu rendre compte de cette manière aussi, mais d'une manière à nos yeux beaucoup moins convaincante, du personnage de Clélie (Dumézil (1973), p. 286-289).

(52) Voir respectivement Ahyan (1998) et Meulder (2001). Depuis, dans Ahyan (2000), S. Ahyan a voulu reconnaître une variante du thème dans une autre source arménienne, l'épopée de David de Sassoun.

logies dégagées soient toujours restées générales, sans être appuyées sur une étude approfondie des représentations mythiques des Indo-Européens – à la manière de ce qu'avait fait G. Dumézil en 1968 pour le *Mahabharata*. On peut dès lors se demander si certaines des propositions qui ont été avancées, à partir d'un schéma aussi simple, sont pertinentes ([53]) – et s'il n'est pas de meilleure méthode de commencer par reprendre, en détail, l'étude de chacune des occurrences envisageables pour ce modèle mythique de la bataille eschatologique.

Les propositions de C. Vielle

Aussi les propositions avancées par C. Vielle dans son ouvrage de 1996 nous paraissent-elles davantage susceptibles de faire progresser l'analyse, quand bien même elles ne portent pas directement sur le récit de la révolution romaine de 509 av. J.-C. et de ses suites ([54]). Notre collègue belge a en effet introduit dans la recherche de ce schéma mythique indo-

(53) La proposition de D. Bray, dans Bray (2000), de faire entrer dans cette série la Titanomachie nous paraît incompatible avec le fait que ce mythe est, en Grèce, clairement inséré dans le processus d'affermissement du pouvoir de Zeus – sur lequel on verra notre étude Briquel (1983-1984) – et n'a rien à voir avec ce qu'on peut considérer comme le prolongement du thème de la crise finale mettant en danger le monde des dieux, qu'il faut plutôt reconnaître dans l'épisode de Prométhée ; voir Briquel (1978) et Briquel (1980b).

(54) Voir Vielle (1998), p. 203-204. L'auteur se borne à évoquer brièvement la parenté, reconnue par G. Dumézil, entre la tradition romaine et le *Mahabharata* (dans la perspective, qu'il dégage à partir de l'étude des faits indiens et grecs, d'un récit marquant la fin de l'âge des héros et faisant pendant à un autre qui en aurait marqué le début – ce qui à Rome aurait correspondu, selon lui, à la geste de Romulus, en une position analogue à celle d'Héraklès au début de l'âge des héros en Grèce). Sur ce point, si l'analogie d'ensemble fondée sur la place respective des deux épisodes, l'un au début et l'autre à la fin de la période royale, peut être admise, il ne faudrait pas en conclure à un rapport direct entre les deux figures. Les points communs entre la légende d'Héraklès et celle de Romulus sont peu spécifiques (naissance d'un père divin, début de carrière comme marginal, apothéose finale – et encore celle-ci n'apparaît-elle pas, pour Romulus, dans toutes les versions). La carrière des deux héros est très différente et Romulus n'a, une fois finie la période de ses enfances, plus rien d'un héros solitaire vainqueur de monstres. Sa geste se laisse plutôt définir comme celle d'un «premier roi» au sein de la cité qu'il a fondée ; voir Briquel (1992). Et, bien que le déroulement en paraisse scandé, comme pour Héraklès, par la structure des trois péchés orientés fonctionnellement (pour Romulus, Briquel (1980a), p. 320-346 (*Les guerres de Romulus*) ; pour Héraklès, Dumézil (1969a), p. 89-94, Dumézil (1985a), p. 99-105), la mise en œuvre de ce schéma est très différente dans les deux cas : à Rome, elle fait intervenir le thème, récurrent dans la construction des règnes des souverains, des trois triomphes ordonnés selon les trois fonctions ; voir Briquel (1997a) et Briquel (1998a), p. 369-395 (*Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain*).

européen dont paraissent procéder tant le *Mahabharata* que la tradition romaine qui nous occupe un point de comparaison de poids, emprunté au domaine hellénique (55) : rien moins que ce qui a formé le fonds épique le plus fécond du monde grec, les légendes du cycle troyen. Nous renvoyons à son travail pour l'étude des correspondances, précises, qui permettent de penser que la grande épopée indienne (56) et les traditions grecques sur la guerre de Troie participent d'un héritage commun. Sa démonstration nous apparaît convaincante (57) et il nous semble donc que le cycle troyen peut désormais être pris comme élément de comparaison pour une recherche portant sur le thème de la bataille eschatologique.

C. Vielle a donc considérablement enrichi la portée de la comparaison suggérée par G. Dumézil. Mais il l'a également, au moins de son point de vue, réduite : car l'auteur s'est attaqué expressément à la conception selon laquelle le *Mahabharata* pouvait être interprété comme reflétant une mythologie transposée en épopée et se fonderait, en ultime analyse, sur le schéma d'une crise eschatologique (58). Pour C. Vielle, l'épopée indienne serait à comprendre uniquement en fonction d'un cycle proprement héroïque, faisant appel à des héros, non des dieux, et situant leur action dans le monde terrestre. Faisant couple avec l'autre grande épopée de l'Inde ancienne, le *Ramayana*, le *Mahabharata* définirait, conjointement avec elle, un «mytho-cycle héroïque», caractérisant l'âge des héros,

(55) Nous avons nous-même cru pouvoir faire entrer en ligne de compte certains aspects du mythe de Prométhée ; voir Briquel (1978) et Briquel (1980b). Les deux propositions ne s'excluent pas et la légende de Prométhée intervient dans un contexte spécifiquement mythologique, faisant intervenir le monde des dieux, qui est très différent du cadre, héroïque et humain, du cycle troyen.

(56) L'étude de C. Vielle s'en tient, pour le domaine indien, au *Mahabharata*. Cela n'empêche pas qu'on puisse aussi reconnaître une analogie entre la tradition grecque sur la guerre de Troie et l'autre grande épopée indienne, le *Ramayana* : celle-ci est fondée sur l'enlèvement puis la reprise d'un personnage féminin, Sita, l'épouse du héros Rama, ce qui est aussi le cadre général de la guerre de Troie. Sur les analogies entre les deux cycles, et précisément les figures de Sita et d'Hélène, voir Dubuisson (1990-1991). Cependant la structure d'ensemble du *Ramayana*, fondée sur le thème des trois péchés du guerrier – comme l'a montré D. Dubuisson dans Dubuisson (1986) ; présentation commode des idées de l'auteur dans Dubuisson (1979) – est très différente de ce qu'on peut dire de la guerre de Troie, comme au reste plus généralement du thème de la bataille eschatologique tel qu'il apparaît dans les divers secteurs du monde indo-européen.

(57) Les critiques adressées par C. Rose à l'ouvrage de C. Vielle dans Rose (1998) ne portent pas sur ce point fondamental de l'analogie entre les légendes du cycle troyen et l'épopée indienne.

(58) Voir Vielle (1998), p. 158.

offrant, au début, la geste d'un héros solitaire, articulée selon la thématique des trois péchés du guerrier, et, à la fin, marquant le passage à un autre âge, le récit de la bataille opposant les Pandava à leurs cousins. La Grèce fournirait un parallèle exact avec, au stade initial, la geste d'Héraklès, elle aussi articulée selon une succession de trois fautes orientées fonctionnellement, puis, marquant la fin de l'âge héroïque, le cycle troyen. Mais on nous permettra de ne pas nous engager ici dans une discussion de ce point des thèses de C. Vielle : si nous le suivons dans son idée d'une représentation déjà indo-européenne de l'âge des héros comme révolu et distinct de l'humanité actuelle, il nous semble impossible de rejeter pour autant la pertinence de l'analyse de l'épopée indienne en fonction d'une crise affectant le monde des dieux et concernant le devenir de l'univers entier. La perspective où se situe l'auteur fait disparaître le volet de la comparaison que constitue le mythe scandinave : or le bien-fondé de la mise en parallèle du Destin des dieux, du *Mahabharata* et des autres traditions qu'on peut rattacher à cet ensemble nous semble appuyé par suffisamment de convergences pour qu'on ne soit pas en droit de négliger les données scandinaves. Ainsi, indépendamment de la question de savoir comment a pu s'élaborer un «mytho-cycle héroïque», problème sur lequel nous ne nous arrêterons pas, nous continuerons à recourir, pour les besoins de l'étude comparative qui est la nôtre, aussi bien au *Ragnarök* qu'au *Mahabharata*. Le fait que ces deux éléments de comparaison – et non la seule épopée indienne – se révèlent, dans le cas qui nous concerne, utilisables et féconds constitue à nos yeux la meilleure preuve de la justesse des vues de G. Dumézil.

Cependant, par rapport à ce que G. Dumézil avait envisagé, et par rapport à la perspective où se situaient S. O'Brien et ceux qui se sont inspirés de son modèle, nous tiendrons également compte dans cette étude de l'extension au cycle troyen de la définition du champ comparatif, due aux travaux de C. Vielle. Nous n'hésiterons pas, le cas échéant, à faire appel à des éléments de comparaison tirés de l'*Iliade*, de l'*Odyssée* ou plus généralement du fonds du cycle troyen. Sur certains points en effet, la matière troyenne peut fournir des points de comparaison aussi éclairants pour la tradition romaine qui nous intéresse que l'épopée indienne du *Mahabharata* ou le mythe germanique du Destin des dieux. Nous y aurons donc recours, bien que l'étude des légendes tournant autour de la guerre de Troie soit actuellement encore restée, d'un point de vue comparatif, à un stade embryonnaire pour l'aspect qui nous intéresse. S'agissant du cycle troyen, on ne peut en effet que regretter l'absence,

pour le moment, d'un instrument de travail comparable à ce que représente la première partie de *Mythe et épopée*, I, pour l'épopée indienne, qui nous permette de mesurer exactement ce que représente la part du schéma de la bataille eschatologique, telle que se la représentaient les Indo-Européens, dans les traditions qui, en Grèce, tournaient autour de la guerre de Troie ([59]). Nous ne pouvons que laisser cette tâche à nos collègues hellénistes – certains s'attachent à étudier ce que la riche matière de Troie peut révéler comme prolongement de thèmes indo-européens ([60]) –, mais cela ne doit pas nous empêcher d'utiliser, si besoin est, des données tirées du domaine grec pour mieux comprendre des détails du récit romain.

Sens de notre démarche

Le but de notre démarche dans ces pages sera, on l'aura compris, d'étudier, en ayant recours à la méthode de la comparaison avec des données tirées d'autres secteurs du monde indo-européen, et singulièrement ce qui relève du thème de la bataille eschatologique, ce que celle-ci est susceptible d'apporter à notre compréhension de la manière dont s'est élaboré le récit que les historiens anciens nous ont transmis sur le renversement de la monarchie et le difficile établissement de la république à Rome. Il ne s'agit certes pas d'un mythe, comme chez les Scandinaves avec le *Ragnarök*, ni d'une épopée, comme en Inde avec le *Mahabharata*, donc pas d'un récit mettant en scène des acteurs qui sont soit des dieux, soit des personnages d'allure légendaire et appartenant à un monde de héros différents de l'humanité contemporaine. À Rome, on a affaire à ce qui se présentait comme de l'histoire, le récit d'événements bien datables et qui étaient réellement survenus dans un passé pas si éloigné : cela à

(59) Il est aujourd'hui faux de dire, comme cela a été longtemps le cas, que le domaine grec n'apparaît que peu dans les études comparatistes indo-européennes. Il suffira de se reporter aux riches bilans effectués par B. Sergent, dans SERGENT (1979) et maintenant SERGENT (1998) ; voir également, du même auteur, SERGENT (1999) et SERGENT (2004).

(60) Pour les études comparatistes concernant le cycle troyen, on pourra se reporter à SERGENT (1998), p. 35-131 (*La matière de Troie*, avec p. 37-84, *L'Iliade*, p. 85-105, *L'Odyssée*, p. 106-131, *Posthomerica*). Comme c'est souvent le cas, les études comparatistes se sont surtout concentrées sur le point particulier de l'idéologie trifonctionnelle, qui n'est qu'une partie de ce qu'on est en droit faire remonter à des représentations communes anciennes. Sur le point qui nous occupe ici, voir cependant ALLEN (2002).

juste titre, puisqu'il s'agit après tout de rendre compte d'un fait parfaitement historique, l'instauration vers la fin du VI^e^ siècle av. J.-C. d'un nouveau régime, succédant à la monarchie qui fut abolie lorsque fut renversé son dernier représentant, un membre de la dynastie des Tarquins. Nous l'avons rappelé, outre ce roi Tarquin, beaucoup des figures que le récit met en scène, Porsenna, Publicola, Brutus, Collatin correspondent, sûrement ou probablement, à des personnages ayant réellement existé. Il s'agira donc non tant d'analyser une légende ou un mythe que de tenter d'appréhender comment, d'une manière plus subtile, des schémas mentaux relevant au départ du mythe ont pu imprimer leur marque sur la présentation des faits. Mythe et histoire interfèrent dans les deux sens : le schéma mythique est sans doute venu déformer la présentation des faits, mais ceux-ci ont pu aussi imposer des traits inattendus dans le schéma de la bataille eschatologique qui paraît sous-jacent à la narration. Nous évoquerons juste un exemple de cette déformation, paradoxalement, du mythe par l'histoire : on savait que l'ancien roi était mort paisiblement en exil, à Cumes où l'avait accueilli le tyran Aristodème. Cela était évidemment contraire à ce qui serait une pure et simple projection du mythe, où bien sûr le chef des mauvais meurt dans la bataille finale.

Cet effort d'analyse, nous le croyons, ne sera pas vain. Car nous ne pensons pas que le récit que l'historiographie romaine a donné de ce qui s'est alors passé dans l'*Vrbs* se réduise à l'enjolivement ou à la déformation de la réalité, par le recours, sur tel ou tel point, à des thèmes légendaires ou folkloriques. À nos yeux, il s'est modelé sur le schéma d'une crise, d'une «bataille finale» pour reprendre l'expression de S. O'Brien, expliquant que, dans des circonstances où la jeune république avait été près de sa perte, elle avait pu finalement triompher de ses ennemis et repartir pour une nouvelle existence, dans une situation harmonieuse et présentée comme définitive. G. Dumézil avait pressenti que cette période de l'histoire romaine était l'équivalent pour Rome de la fin suivie de la renaissance du monde que relatait le mythe germanique du Destin des dieux. Même si, sur certains points nous prendrons nos distances par rapport à son analyse, notre étude, espérons-le, confirmera le bien-fondé fondamental de cette intuition. La référence au schème mythologique de la bataille eschatologique nous semblera susceptible d'éclairer l'organisation d'ensemble et bien des détails non seulement de la partie du récit qu'il avait lui-même prise en considération, la «geste de Publicola» – que nous examinerons d'abord et pour laquelle nous avons conservé le titre qu'il lui avait lui-même donné –, mais également de la partie antérieure,

qu'il n'avait pas prise en compte – à laquelle nous donnerons le titre de «geste de Brutus», du nom de celui qui en est l'acteur principal ([61]) ([62]).

(61) Nous avions donné une première présentation de cette étude, encore provisoire, dans BRIQUEL (2001).

(62) La Collection Latomus comprend parmi ses titres deux ouvrages de Georges DUMÉZIL, *Déesses latines et mythes védiques*, paru en 1956 (n° 25), et *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, paru en 1958 (n° 31). Elle a également accueilli en 1960 des *Hommages à Georges Dumézil* (n° 45). C'est dire que, depuis longtemps, elle a su faire leur place aux études comparatistes : cela me fait d'autant plus apprécier la possibilité que C. Deroux et J. Dumortier-Bibauw m'ont offerte de publier ce travail dans la collection qu'ils dirigent. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma sincère gratitude.

PREMIÈRE PARTIE

La geste de Publicola

CHAPITRE 1

Mucius Scaevola

Horatius Cocles et Mucius Scaevola

Le point d'application le plus évident de la comparaison entre la tradition romaine sur l'éviction des Tarquins et leurs vaines tentatives de reconquête du pouvoir et les données d'origine mythologique relevées chez d'autres peuples indo-européens concerne sans doute le couple des héros mutilés qui sauvent la cité lors de l'attaque de Porsenna : le borgne Horatius Cocles qui, à lui seul, posté à l'entrée du pont Sublicius, empêche l'armée du roi de Chiusi de pénétrer dans la ville et Mucius qui, après sa tentative infructueuse d'assassiner le souverain étrusque, sacrifie volontairement sa main droite – méritant ainsi son surnom de gaucher, ou manchot, Scaevola –, effrayant tellement le roi que celui-ci décide de faire la paix avec Rome. On peut ici réellement parler d'un couple – à tel point que l'association du borgne et du manchot, reprise par la propagande césarienne, semble avoir suscité une imitation dans l'histoire des guerres civiles (1). Non seulement la mutilation, différente, des deux héros leur confère un caractère qu'ils sont seuls à avoir parmi les personnages qui jouent un rôle dans ces circonstances et dont l'importance est telle qu'ils sont définis comme «le Borgne» et «le Manchot» par cet élément essentiel de la dénomination d'un Romain qu'est son *cognomen*, son surnom (2), mais une série de traits établit une solidarité étroite entre ces deux figures (3). Ce ne sont pas des personnages de premier plan dans la

(1) Comme cela a été montré par G. Capdeville dans CAPDEVILLE (1972).

(2) Sur le rôle et l'histoire du *cognomen* à Rome, KAJANTO (1965) et KAJANTO (1982) ; à l'origine, le surnom est individuel, non héréditaire, et désigne l'individu par un trait remarquable qui le caractérise.

(3) Le surnom Scaevola est courant à Rome (KAJANTO (1965) et KAJANTO (1982), p. 243 ; on trouve aussi Scaevus, dans le même sens). Il n'en va pas de même de Cocles : le surnom qui désigne habituellement les borgnes est Luscus (KAJANTO (1965) et KAJANTO (1982), p. 248). Cocles, présenté comme une ancienne désignation des borgnes, anté-

cité : ils n'ont aucune charge officielle, à la différence des pères fondateurs de la république, Brutus, Publicola, ou encore Collatin, Lucretius, le mari et le père de Lucrèce, qui seront tous parmi les premiers consuls, et ne sont même pas définis comme des chefs subalternes, ainsi que le sont, par exemple, Herminius et Larcius, que nous étudierons dans le chapitre 3. Tout valeureux qu'il soit, Horatius Cocles est un soldat du rang et Mucius Scaevola n'est qu'un jeune patricien parmi d'autres. Dans les deux cas, leur exploit est solitaire – Herminius et Larcius ne jouant qu'un rôle effacé, et limité dans le temps, auprès d'Horatius Cocles – et les met nettement à part de ceux qui affrontent l'ennemi dans le cadre d'un combat collectif, au sein de l'armée – comme Brutus, Publicola, ou encore ces mêmes Herminius et Larcius quand ils sont présentés comme des guerriers. Dans les deux cas aussi, leur action est limitée à ce seul exploit – leur mutilation les rendant d'ailleurs impropres à jouer un quelconque rôle par la suite (4). Tous deux reçoivent des récompenses exceptionnelles, et semblables, pour leur exploit (5). Les Romains leur font ériger des statues (6) – alors que, quoi qu'on ait pu dire de l'influence du groupe des

rieure à Luscus, résulte, comme les Anciens l'avaient déjà compris, de l'évolution du nom grec du Cyclope, *Kuklôps* (SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 649). En fait, la forme est issue de l'étrusque : *Cuclu* apparaît comme nom du Cyclope dont Ulysse et ses compagnons percent l'œil sur une peinture de la fin du IV^e^ siècle av. J.-C. de la Tombe de l'Ogre à Tarquinia, inscription Ta 7.74 dans RIX (1991), et l'évolution phonétique s'explique par le passage du grec au latin par l'intermédiaire de l'étrusque (DE SIMONE (1968-1970) 1, p. 234, 2, p. 283-286).

(4) Sur ce point, le fait que Cocles ait perdu un œil ne suffit pas à le rendre impropre à toute action : il est d'ailleurs borgne avant même son exploit. Mais, comme nous le verrons, il faut tenir compte d'une autre mutilation, sa blessure à la cuisse – sinon de sa mort, puisque la version la plus ancienne qui nous soit connue, celle de Polybe (6, 55), le présente comme succombant une fois sa prouesse accomplie.

(5) Clélie reçoit également une statue (équestre dans son cas ; voir TITE-LIVE 2, 13, 11, DENYS D'HALICARNASSE 5, 35, 2, SÉNÈQUE, *Consolation à Marcia* 16, 2, PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 34, 13, 28, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 8, *Vertu des femmes* 14, 250, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholie à JUVÉNAL 8, 265), mais il s'agit d'une femme, ce qui met son cas à part (et le rend encore plus exceptionnel). Porsenna est lui aussi gratifié d'une statue après qu'il est devenu l'allié des Romains (selon PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 18, 10), mais son rôle n'est pas du même ordre.

(6) Pour Horatius Cocles : TITE-LIVE 2, 10, 12, DENYS D'HALICARNASSE 5, 25, 2, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 16, 9, AULU-GELLE 4, 5, 1-6, *De uiris illustribus* 11 ; statue de Mucius Scaevola, *De uiris illustribus* 12. La statue de Mucius n'avait certainement pas l'importance de celle reconnue comme étant celle de Cocles (qui s'élevait dans le Volcanal et devait être une ancienne statue du dieu Vulcain ; voir plus loin, p. 74). Mais il

tyrannoctones d'Athènes sur l'épisode où Brutus brandit le poignard ensanglanté avec lequel Lucrèce s'est donné la mort, on ne nous dit pas qu'ils aient fait élever, au lendemain de l'éviction du tyran, une statue de Brutus ou quelque autre des pères fondateurs de la république (7). Ils gratifient aussi les deux héros – et eux seuls, alors que Sénèque et Pline présentent cette récompense comme courante à époque ancienne (8) – d'autant de terre qu'on pouvait en faire le tour dans une journée en poussant une charrue (9). Ces renvois d'une figure à l'autre mettent en relief les positions symétriques que les deux personnages occupent dans le déroulement de la guerre contre Porsenna. Le héros borgne intervient au début, empêchant l'ennemi de s'emparer immédiatement de la cité, et le héros manchot à la fin, amenant le roi de Chiusi à lever le siège et à mettre un terme au conflit. Ce sont là les épisodes principaux de la guerre, ceux que peut se contenter de retenir une présentation rapide comme celle de Florus (10) – qui ne parle ni des services rendus par Larcius et Herminius, ni d'une bataille remportée par Publicola ou conjointement par les consuls, autres épisodes sur lesquels nous aurons à nous pencher.

On peut donc parler ici d'un couple, et c'est pourquoi G. Dumézil a émis l'idée que ce couple de héros romains pouvait être mis en relation avec un autre, dont le caractère de couple est cette fois indiscutable,

n'y a pas lieu de récuser tout fondement à l'affirmation du *De uiris illustribus* : dans le cas de Mucius Scaevola également, on a dû vouloir reconnaître le portrait du héros sauveur de la république commençante dans une statue ancienne – qui avait peut-être perdu un bras ou une main.

(7) Le geste de Brutus brandissant le poignard rappelle le groupe des tyrannoctones, Harmodios et Aristogiton, qui avaient, en 514 av. J.-C., tenté de tuer les tyrans Hippias et Hipparchos (qui seul devait périr), groupe dû au sculpteur Anténor qui avait été élevé sur l'Agora d'Athènes après 510 av. J.-C. pour célébrer la libération de la cité de la tyrannie des Pisistratides. Mais la fonction de l'arme est très différente : à Rome, elle n'a pas servi à frapper le tyran. Selon Dion Cassius 43, 45, 3, il existait par ailleurs sur le Capitole un groupe de huit statues dans lesquelles on reconnaissait les sept rois de Rome, mais ce n'est que par hypothèse qu'on faisait de la huitième un portrait de Brutus (on a pu y voir celui de Titus Tatius, le collègue sabin de Romulus). Cette statue ne peut donc pas être mise sur le même plan que celles de Cocles, Scaevola, Clélie ou même Porsenna, dont la tradition précise qu'ils furent honorés d'une statue à la fin de la guerre contre le roi de Chiusi.

(8) Sénèque, *Des bienfaits* 77, 5, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 18, 3, 9.

(9) Pour Horatius Cocles : Tite-Live 2, 10, 12, Denys d'Halicarnasse 5, 25, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 16, 9 ; pour Mucius (point mis en rapport avec l'existence des *Mucia prata*) : Denys d'Halicarnasse 5, 35, 1.

(10) Florus 1, 4 (1, 10).

associant un borgne et un manchot, celui que, dans la mythologie scandinave, forment les dieux Odinn et Tyr, c'est-à-dire les deux figures entre lesquelles se répartit chez les Germains, selon une articulation binaire dont on retrouve la trace dans les mythologies des différents peuples indo-européens, la notion de souveraineté, qui occupe la première place dans l'idéologie des trois fonctions. Odinn, qui d'un point de vue comparatif correspond dans le panthéon germanique à ce que représente le dieu Varuna dans l'Inde ancienne, n'a plus qu'un œil : il a laissé l'autre dans les eaux de la fontaine Mimir, où il l'avait remise en gage en échange de son savoir magique. Tyr, qui répond à Mitra en Inde, a perdu sa main droite : il l'avait placée dans la gueule du loup Fenrir, afin de le persuader de se laisser lier par les autres dieux d'un lien en apparence fragile, mais qui allait se révéler impossible à rompre ([11]). Dans la première édition de son *Mitra-Varuna*, parue en 1940, où il avait pour la première fois exposé cette articulation de la souveraineté en deux figures complémentaires, le savant comparatiste avait formulé la thèse selon laquelle Horatius Cocles et Mucius Scaevola auraient été, dans l'histoire de la guerre contre Porsenna, des figures artificielles, imaginées en fonction d'une antique représentation associant un borgne et un manchot, dont le panthéon germanique aurait conservé la trace, associée à de véritables divinités, les deux dieux souverains des Scandinaves, Odinn et Tyr :

> «Il s'agit probablement (avec Odinn le borgne et Tyr le manchot) d'un symbolisme très ancien car l'épopée romaine a conservé une précieuse variante, rattachée non pas à deux «souverains» (l'orientation républicaine de ces récits ne le permettant pas), mais à deux «sauveurs de l'État». Nous pensons aux célèbres épisodes qui constituent à eux seul le plus clair de la première guerre de la République : celui d'Horatius le Cyclope et celui de Mucius le Gaucher. Épisodes jumeaux, dont l'un appelle irrésistiblement l'autre chez les historiens comme chez les moralistes de l'Antiquité, et dont la solidarité est encore soulignée par le fait que Cocles et Scaevola, à la fin de leur aventure, reçoivent des honneurs exceptionnels et partiellement semblables – trace dernière, peut-être, de la valeur «souveraine» attachée d'abord à leurs modes d'action et à leurs carrières.

(11) Pour la définition des deux aspects complémentaires de la souveraineté indo-européenne, l'aspect autoritaire, violent et magique, correspondant au dieu indien Varuna, et l'aspect réglé, fondé sur le droit et la religion, correspondant à Mitra, on se reportera surtout à DUMÉZIL (1977). On en a un reflet avec les figures complémentaires de Romulus et de Numa Pompilius dans l'histoire des premiers rois de Rome (p. 154-166). Les dieux germaniques Odinn et Tyr sont étudiés aux p. 185-203.

> Cocles est le héros borgne qui, lorsque Porsenna va prendre la ville d'assaut, tient à lui seul l'ennemi en respect par son comportement farouche et gagne ainsi cette première phase de la guerre. Scaevola est le héros qui, le siège une fois mis devant la ville et la famine menaçant, va chez Porsenna, se brûle volontairement la main droite devant lui et l'amène ainsi à accorder aux Romains une paix amicale qui vaut une victoire. Les traditions sur Odinn et sur Tyr nous donnent la clé de ces deux petits mystères «historiques» : sous forme de contes mythiques chez les Germains, sous forme de contes historiques à Rome, la même conception apparaît ; au-dessus des succès balancés de la bataille ordinaire, il y a d'une part la bataille gagnée à coup sûr par «le rayonnement démoralisant» d'un «doué», d'autre part la guerre terminée par l'utilisation héroïque d'une procédure ([12]).»

La relation entre le dieu magicien germanique et le guerrier borgne de la tradition romaine n'est en réalité pas aussi évidente que G. Dumézil l'avait estimé dans ses premières analyses et il devait lui-même honnêtement reconnaître que la justification qui est donnée, dans le mythe scandinave, de la perte d'un œil par Odinn ne se laisse pas directement rapprocher de ce que l'historiographie romaine racontait d'Horatius Cocles, au point d'estimer, en 1973, que ce qui garantissait la validité du rapprochement était avant tout la structure du couple de mutilations en elle-même et le caractère exceptionnel de cette association d'un borgne et d'un manchot ([13]). Nous aurons à examiner le cas d'Horatius Cocles et les problèmes qu'il pose. Mais il n'en va pas de même pour Mucius Scaevola. Dans son cas l'analogie avec le mythe germanique est satisfaisante et on est fondé à penser que la légende du Romain à la main brûlée appartient au même fonds de tradition que ce qu'on racontait, chez les anciens Scandinaves, des circonstances qui avaient valu au dieu Tyr de perdre sa main – même si, comme nous le verrons, le parallélisme entre les deux légendes doit être vu d'une manière plus nuancée qu'il ne l'a parfois été.

L'exploit de Mucius Scaevola : les témoins de la tradition

Mais il nous faut d'abord préciser les faits, et examiner comment l'exploit accompli par le jeune Romain se présente chez les auteurs qui nous

(12) Dumézil (1940), p. 115-116 (= Dumézil (1948), p. 168-169). La question sera reprise dans Dumézil (1968), p. 424-428, Dumézil (1973), p. 268-276, Dumézil (1977), p. 198-200.

(13) Dumézil (1973), p. 274-276. Également Dumézil (1974).

le rapportent. La tradition, on le constate, est assez unitaire, davantage en tout cas que pour Horatius Cocles.

Le personnage porte un prénom on ne peut plus classique, Gaius ([14]), et est même désigné par un surnom, bien attesté par ailleurs, Cordus, qui signifie «né après terme» et appartient à un type courant de *cognomina* ([15]) – ce qui rend envisageable qu'il s'agisse au départ d'un personnage réel, que la *gens* Mucia connaissait comme un de ses représentants et qui aurait perdu une main, gagnant le surnom de Scaevola, dans des circonstances qu'on ne peut évidemment pas déterminer. Quoi qu'il en soit, son nom n'apparaît pas dans les Fastes – ce qui est cohérent avec sa blessure, qui l'aurait empêché de gérer des magistratures – et il est présenté comme un simple jeune homme, appartenant au patriciat ([16]), et les qualités guerrières que lui attribue, sans autre précision, Plutarque ([17]) ne sont étayées par aucun élément : il est clair que le personnage n'est connu que par le seul exploit qui lui a valu la perte de la main droite.

Il apparaît dans le récit tout d'un coup, lorsque les rigueurs du siège, qui traîne en longueur, se font de plus en plus sentir (malgré les exploits de Larcius et Herminius, sur lesquels nous reviendrons) ([18]). Il décide

(14) Tite-Live 2, 12, 2, Denys d'Halicarnasse 5, 25, 4.

(15) Ce surnom apparaît, outre chez Denys d'Halicarnasse, *l. c.*, dans la notice du *De uiris illustribus* 12 et dans la courte mention d'Ampelius 20, 3. Il apparaît aussi chez Zonaras 7, 12, dont le récit suit celui de Plutarque, mais ajoute cette précision, absente chez l'auteur de Chéronée. Sur le sens du terme, Varron, *Res rusticae* 2, 1, 19 («on appelle *cordi* les agneaux qui naissent après terme»), Festus, abrégé de Paul 57 L («les blés dits *corda* sont ceux qui mûrissent tard»). Sur ce surnom, Kajanto (1965) et Kajanto (1982), p. 73, 75, 295. Dans le même sens, Athénodore fils de Sandon, auteur d'une histoire dédiée à Octavie sœur d'Auguste, cité par Plutarque, *Vie de Publicola* 17, 8, qui rend en grec ce surnom par *Opsigonos* (né tardivement). C'est peut-être aussi là l'origine de la dénomination de Postumus que Clément d'Alexandrie, dans une version où il est question d'une attaque de Rome par les Peucétiens (que nous étudierons p. 72-73), donne au héros (*Stromates* 4, 56, 3). On a voulu expliquer ce surnom comme une déformation de Codrus, nom du roi d'Athènes qui se serait introduit, déguisé, dans le camp ennemi pour y trouver la mort, sauvant ainsi sa patrie (Ogilvie (1965), p. 262).

(16) Tite-Live 2, 12, 2, le définit comme jeune homme noble, *adulescens nobilis* : si on prend le terme au sens strict, il n'est donc pas encore *iuuenis*, homme jeune, appartenant à la classe des mobilisables. L'appartenance au patriciat de Mucius (et de ses prétendus 299 compagnons) est précisée par Denys en 5, 29, 3.

(17) Plutarque, *Vie de Publicola* 17, 2 : «c'était un homme accompli à tous égards, mais qui se distinguait surtout à la guerre».

(18) La détresse, et spécialement la famine qui frappent les Romains sont soulignées par Tite-Live 1, 12, 1, Denys d'Halicarnasse 5, 27, 1, Aristide de Milet dans Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs* 2 b = *FGH* 286 F 2.

donc d'aller seul dans le camp ennemi afin de tuer le roi Porsenna et, en bon Romain soucieux de respecter la discipline et de ne pas agir en dehors des ordres reçus ([19]), va trouver le Sénat pour lui exposer son dessein et obtenir son autorisation ([20]).

Fort de l'approbation des autorités, et après s'être en outre, chez Denys, assuré d'auspices favorables ([21]), il peut se rendre dans le camp ennemi, de l'autre côté du Tibre ([22]). Cette arrivée d'un homme isolé ([23]) surprend d'autant moins qu'il a pris soin de dissimuler son arme (Tite-Live, Denys d'Halicarnasse ([24])), de revêtir soit des vêtements civils (Aristide de Milet), soit un habit étrusque (Plutarque) et qu'il évite d'être reconnu comme Romain en parlant étrusque (Denys d'Halicarnasse et Plutarque) – ce qui lui était aisé, précise Denys parce qu'il avait eu une nourrice d'origine toscane ([25]). C'est ainsi qu'il peut se glisser dans la foule (une foule très dense, précise Tite-Live) et approcher de la

(19) Il en va ainsi lorsque des champions romains décident, en réponse aux provocations d'un ennemi, de se mesurer en combat singulier avec lui. Sur cette constante du récit (qui fait contraste, sur ce point, avec l'épisode du châtiment du fils du consul Manlius Torquatus, que son père fit exécuter pour avoir affronté et tué un ennemi sans en avoir reçu l'ordre ; voir p. ex. TITE-LIVE 8, 7, 13-22), voir nos remarques dans BRIQUEL (2002), p. 142-143.

(20) TITE-LIVE 2, 12, 4 (où Mucius ne dévoile pas clairement son plan, mais parle d'un «grand exploit» non autrement précisé), DENYS D'HALICARNASSE 1, 27, *De uiris illustribus* 12. Dans la version d'ARISTIDE DE MILET, le héros va trouver les consuls. Ce point souligne le fait que le personnage n'est pas un chef, ce qui a une certaine importance pour l'évaluation de l'épisode d'un point de vue comparatif.

(21) DENYS D'HALICARNASSE 5, 28, 1.

(22) Ce point, symboliquement important comme nous le verrons, est précisé dans TITE-LIVE 2, 12, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 28, 1, ARISTIDE DE MILET, *l.c.*

(23) L'exploit du héros est strictement individuel. L'affirmation d'Aristide de Milet qu'il était un membre d'un groupe de 400 compagnons, qui l'auraient tous accompagné dans le camp ennemi, n'est qu'une extrapolation à partir de l'affirmation mensongère faite au roi qu'il aurait été l'un des 300 conjurés qui avaient juré sa perte, qui est un point essentiel de la légende (le nombre de 300 jeunes gens nobles étant attendu par l'analogie avec celui des *Celeres* de Romulus ou des cavaliers des trois centuries primitives). Mais l'autorité de cet auteur – qui a été probablement inventé par le compilateur tardif à qui est dû le recueil, attribué faussement à Plutarque, des *Parallèles mineurs*, où abondent des références à des historiens inconnus qui ont toutes chances d'être des *Schwindelautoren* – n'en fait pas un témoin sérieux de la légende. Sur la question, voir les remarques de F. JACOBY, *FGH* 286.

(24) Respectivement TITE-LIVE 2, 12, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 28, 1.

(25) Voir respectivement ARISTIDE, *FGH* 286 F 2 ; PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 17, 3 ; DENYS D'HALICARNASSE 5, 28, 1, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 17, 3 ; DENYS D'HALICARNASSE 5, 28, 1.

tribune royale (Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque ([26])), où le roi soit ne siégeait pas (ce qu'il faut sans doute supposer chez Denys, pour qui le roi doit être prévenu de la mort de son secrétaire), soit siégeait avec son secrétaire, sinon encore d'autres, aussi luxueusement vêtus que lui (Tite-Live, Plutarque ([27])) –, sans que le Romain pût le reconnaître, ne sachant pas qui il était et n'osant pas se trahir en demandant qu'on le lui désigne (Plutarque) ([28]). C'est là que, confondant le secrétaire avec son souverain, il le poignarde, au lieu de s'en prendre au roi, soit absent, soit assis à côté mais qu'il ne pouvait identifier ([29]).

La scène de l'attentat est évoquée avec certaines variantes. Martial présente la victime comme un garde, ce qui est aussi le cas dans la version, par ailleurs aberrante, attribuée à Aristide de Milet, qui pourtant précise que ce garde du corps faisait une distribution aux chefs des troupes, ce qui rappelle la version de Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, qui attribuent un rôle comparable au secrétaire du roi. Pour sa part Plutarque ne précise pas qui était celui, assis à côté du roi, que Mucius frappa. Florus et le *De uiris illustribus* se contentent de parler d'un «homme vêtu de pourpre», *purpuratus*, tandis que Valère-Maxime ne mentionne pas de victime, se contentant de dire que le roi échappa à la tentative d'assassinat ([30]). Par ailleurs cet auteur affirme que le roi était en train de sacrifier. Cette précision a l'avantage de justifier la présence de l'autel sur lequel le héros va bientôt brûler sa main – souci dont témoignent également Plutarque, qui explique la présence de cet autel par le fait que le roi s'apprêtait à offrir un sacrifice, et le prétendu Aristide de Milet, qui justifie la présence des braises dans lesquelles Mucius plonge sa main par un sacrifice ([31]) –, mais

(26) Tite-Live 2, 12, 6, Denys d'Halicarnasse 5, 28, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 17, 3.

(27) Voir Tite-Live 2, 12, 7, Plutarque, *Vie de Publicola* 17, 3.

(28) On relèvera au passage le peu de vraisemblance de l'attitude de Mucius qui a décidé de tuer le roi mais ne s'est pas informé, au préalable, de la manière dont il pourrait l'identifier.

(29) Le secrétaire se serait appelé «Clousinos» chez Dion Cassius, selon une scholie à Jean Tzetzès, *Lettres* p. 8 Pressel ; cf. Tzetzès, *Chiliades* 6, 201-223 (= Dion Cassius 4, fragments). Si cette précision est bien le fait de Dion, cela témoigne simplement d'une confusion avec l'ethnique (le nom signifie «habitant de Chiusi»).

(30) Voir respectivement Martial, *Épigrammes* 1, 22, Aristide, *FGH* 286 F 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 17, 3, Florus 1, 4 (1, 10), 5, *De uiris illustribus* 12, Valère-Maxime 3, 3, 1.

(31) Tite-Live 2, 12, 7, Denys d'Halicarnasse 5, 28, 2-3, Aristide de Milet, *FGH* 286 F 2.

ne peut être tenue pour ancienne. La version de base est certainement celle de Tite-Live et Denys, où il est dit que le héros s'en prit au secrétaire alors qu'il distribuait leur solde aux soldats étrusques (32). Cette présentation permettait à l'historiographie romaine – sans doute à partir d'une donnée authentique, l'importance des fonctions de scribe en milieu étrusque (33) – de fustiger les mœurs de la monarchie, telle qu'ils la voyaient fonctionner dans le monde hellénistique, avec le pouvoir de l'entourage des rois, et de présenter défavorablement les Étrusques et ceux qui, comme eux, avaient recours à des mercenaires au lieu de s'en remettre aux forces de leurs citoyens.

Quoi qu'il en soit, toutes les versions s'accordent sur le fait qu'une fois le meurtre accompli, Mucius est arrêté et conduit devant le roi Porsenna, devant qui il effectue le geste auquel est attaché sa légende et auquel il doit le surnom de Scaevola sous lequel il sera désormais connu. Il est vrai que Denys d'Halicarnasse devait juger cette histoire de main brûlée volontairement irréaliste et choquante : seul de tous les témoins de la tradition, il passe sous silence cet épisode fondamental (34), taisant d'ailleurs aussi le *cognomen* du héros. Chez lui, Mucius, interrogé par le roi, lui fait en effet promettre par serment de ne pas le soumettre à la torture afin qu'il lui révèle le complot – imaginaire – qui le menace. La brûlure de la main est ainsi totalement évacuée.

Cette variante ne présente qu'un intérêt limité si on cherche à définir la forme primitive de la légende. Mais, même si on met à part cette version aberrante, la tradition apparaît sous des modalités assez variables. Dans une partie des textes (Valère-Maxime, Martial, le *De uiris illustribus* (35)), le geste du héros est expliqué par la volonté de punir sa main, car elle a failli à la mission qu'il lui avait assignée, qui était de mettre le roi à mort. Mais cette présentation, attestée chez des auteurs relativement tardifs, peut apparaître comme résultant d'une élaboration secondaire, qui a estompé le sens initial du geste (36). Chez Tite-Live, il s'agit d'une démonstration de courage de Mucius, justifiée par les circonstances : le

(32) Tite-Live 2, 12, 7, Denys d'Halicarnasse 5, 28, 2-3.

(33) Ce point a été bien dégagé par G. Colonna dans Colonna (1976).

(34) Denys d'Halicarnasse 5, 29.

(35) Valère-Maxime 3, 3, 1, Martial, *Épigrammes* 1, 22-23, *De uiris illustribus* 12.

(36) Cela est patent chez Valère-Maxime, qui fait disparaître le motif de la pseudo-révélation d'un complot visant Porsenna. Pour lui, si le roi relâche le héros romain, c'est uniquement par admiration devant son comportement.

héros, arrêté et conduit devant le roi, commence par lui laisser entendre qu'un complot a été tramé contre lui, ce qui l'effraie et l'incite à menacer de torturer par le feu le jeune Romain pour obtenir des précisions sur cette conjuration ; Mucius devance alors sa menace en plongeant lui-même sa main dans les flammes pour lui montrer combien il fait peu de cas des souffrances et de la mort ([37]). Ailleurs, le fait que le héros mette sa main dans le feu n'est pas aussi clairement expliqué : mais il apparaît toujours comme une preuve du courage indomptable dont il veut faire montre, même vaincu, devant le roi, suscitant tout à la fois la crainte et l'admiration de Porsenna.

La démonstration de *uirtus* de Mucius est accompagnée de la révélation mensongère du prétendu complot des trois cents jeunes gens qui ont juré d'attenter à sa vie, révélation qui met le comble à la terreur du roi. Dans la quasi-totalité de la tradition, la brûlure de la main précède l'annonce du complot : cela n'est pas vraiment contredit par la présentation livienne, puisque la première révélation, qui précède la brûlure de la main, n'est que partielle, et sera précisée ensuite, après que le jeune Romain a sacrifié sa main ([38]). Dans le détail, l'articulation du sacrifice de la main et de la révélation de la conjuration varie. Chez Tite-Live et Plutarque, l'attitude de Mucius inspire la plus vive admiration à Porsenna, abasourdi devant un tel courage : il décide de relâcher le héros, lequel feint, pour le récompenser de sa générosité, de lui révéler le danger qui le menace. Chez Florus et «Aristide de Milet», l'annonce du prétendu complot des jeunes gens prend plutôt l'allure d'une bravade, Mucius paraissant ainsi triompher par-delà son échec personnel ([39]). La main mise dans le brasier sert à prouver la force d'âme du héros – par exemple Florus lui fait dire : «Vois, pour que tu saches à quel homme tu as échappé !» ([40]) –, ce qui aboutit à terroriser le roi, en un effroi que vient encore

(37) TITE-LIVE 2, 12, 8-13.

(38) TITE-LIVE 2, 12, 8-13. Seul TZETZÈS, *Chiliades* 6, 201-223, qui procède de Dion Cassius, place clairement la révélation de la prétendue conjuration des trois cents jeunes gens après la brûlure de la main. Cet ordre des faits découle aussi vraisemblablement de la présentation rapide de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 4, 56, 3, dans la version particulière où le héros est appelé Postumus et affronte des Peucétiens.

(39) Voir respectivement PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 17, 4-7, FLORUS 1, 4 (1, 10), 5, ARISTIDE DE MILET, *FGH* 286 F 2. Dans le *De uiris illustribus*, où Mucius met sa main au feu pour la punir, la révélation suit la brûlure de la main. Le motif est absent chez Valère-Maxime et la brièveté de l'allusion de Martial empêche de décider pour cet auteur.

(40) FLORUS 1, 4 (1, 10), 6.

accroître l'annonce de la menace d'autres attentats. Dans tous les cas, le comportement de Mucius se révèle efficace. C'est cet épisode qui finit par convaincre le roi de Chiusi de traiter avec les Romains et de renoncer à l'idée de s'emparer de leur ville et d'y rétablir les Tarquins. Dans l'immédiat il libère le héros et le renvoie chez lui en lui témoignant son admiration.

La perspective comparative : la main de Tyr

Il n'en reste pas moins que, pour arriver à ses fins et pousser Porsenna à traiter avec Rome, Mucius aurait pu avoir recours à bien d'autres procédés que le sacrifice volontaire de sa main. Il y a là un trait remarquable et c'est ici que la comparaison instituée par G. Dumézil ouvre une perspective d'explication. La mythologie germanique paraît en effet offrir un parallèle permettant de comprendre pourquoi le héros romain accepte de perdre sa main : le récit relatant les circonstances dans lesquelles le dieu Tyr est devenu manchot. Nous citerons ce que G. Dumézil disait à ce propos dans son *Mitra-Varuna* ([41]) :

> «Un récit de Snorri [...] raconte longuement comment Tyr a perdu sa main (*Gylfaginning*, 35 ; cf. *Lokasenna*, st. 38-39). Il s'agit de lier, avant qu'il ait achevé sa croissance, le loup Fenrir qu'une prophétie annonce devoir être le fléau des dieux. Le petit loup a fait éclater sans peine deux chaînes robustes. Odinn, inquiet, a fait alors fabriquer, par les Elfes Noirs un lien magique, semblable en apparence à un fil de soie. Les dieux invitent le loup, comme par jeu, à se laisser attacher et à briser le fil. Le loup se doute que cet engin d'apparence inoffensive a été préparé avec ruse et tromperie, mais les dieux le prennent par la flatterie, puis par la tentation : «Si tu n'arrives pas à briser le lien, ce sera la preuve que les dieux n'ont rien à craindre de toi et nous te relâcherons.» Le loup hésite toujours : «Si vous parvenez à me lier assez fortement pour que je ne puisse me libérer, vous vous moquerez bien de moi !» À la fin il accepte, mais à une condition : «Que l'un de vous, dit-il, mette sa main dans ma bouche comme caution que cela se fera sans fausseté !» «Aucun des dieux ne voulut engager sa main jusqu'à ce que Tyr tendît sa droite et la mît dans la bouche du loup.» Et naturellement le loup ne peut se dégager : plus il fait effort, plus le lien magique se durcit. «Les Ases rirent alors, sauf Tyr qui y laissa sa main.» Grâce à cette collaboration du lien magique inventé par Odinn et de

(41) Dumézil (1940) p 112-114 = Dumézil (1948 b), p. 165-167.

la caution héroïque fournie par Tyr, les dieux sont sauvés, le loup restera enchaîné jusqu'à la fin du monde – où d'ailleurs il prendra sa revanche.»

Dans la tradition germanique, le rôle de la main droite est clairement explicité. Mise dans la gueule du jeune loup démoniaque, elle sert de caution, pour lui garantir que les dieux ne le tromperont pas par de fausses promesses s'il accepte de se laisser lier par le lien magique. Que la main droite soit en jeu est cohérent avec le sens du récit : c'est elle qui est utilisée pour prêter serment, pour engager sa foi. Et, à partir du moment où cela est fait d'une manière mensongère, afin de tromper celui qui reçoit la promesse, il est normal que la main, organe de la bonne foi, soit détruite. Ajoutons que le dieu Tyr est parfaitement dans son rôle ici : pour reprendre la terminologie dumézilienne, dans la distinction de deux aspects de la souveraineté et leur répartition entre deux figures complémentaires de dieux souverains, il représente l'aspect «mitrien», celui qui patronne la loyauté, la bonne foi et le serment. On a donc, dans cette histoire, une illustration de l'importance de ces valeurs, à travers un récit où une fausse promesse, destinée à permettre aux dieux de se débarrasser d'un monstre qui les menace, est payée par la perte de la main droite ; en outre, elle explique le caractère de gaucher du dieu germanique du serment, Tyr. On peut sans doute considérer qu'il s'agit d'une «mutilation qualifiante», où paradoxalement la perte de l'organe se traduit par un exercice plus développé de la fonction correspondante – ici l'absence de la main droite servant à mettre en relief la place de ce dieu dans les serments et autres procédures juridiques. Mais la mise en forme mythique inverse la perspective, en présentant la mutilation comme le résultat d'une faute portant sur le domaine de compétence propre du dieu – le serment, la loyauté. On aboutit au canevas bien particulier d'une affirmation mensongère, garantie par serment, faite à un ennemi, qui permet d'en triompher, mais au prix de la perte de la main droite.

Depuis son étude de 1940, G. Dumézil a proposé de retrouver le même schéma dans la tradition romaine sur Mucius Scaevola (42). Dans ce cas

(42) Il convient de signaler que, dans l'article de 1974 où il avait repris la question, DUMÉZIL (1974), G. Dumézil avait proposé un parallèle persan à cette tradition, en s'appuyant sur un récit parsi étudié par A. Christensen dans CHRISTENSEN (1917), p. 184-189 : le démon Ahriman, capturé par le premier roi universel, Taxma Urupi, se libère et le dévore ; désirant l'arracher aux entrailles du démon, son frère, Jamshid (qui prolonge la figure du «premier roi» de la tradition iranienne, Yima), feignant de vouloir avoir un rapport homosexuel avec Ahriman, conclut un accord avec Ahriman ; mais, au lieu de le

également, des personnages positifs – les Romains – sont aux prises avec un adversaire menaçant – le roi Porsenna. Le danger que celui-ci fait courir à la jeune république ne sera finalement écarté que par l'intervention de Mucius Scaevola. Lui aussi usera de persuasion envers l'ennemi et parviendra à le tromper, mais en acceptant que sa main soit sacrifiée. Aux mensonges des dieux scandinaves, voulant faire croire au loup Fenrir que le lien dont ils veulent l'entourer est inoffensif, alors qu'il est en réalité très dangereux pour lui, fait pendant, dans le récit romain, le mensonge de Mucius, voulant faire croire, d'une manière inverse, que le souverain étrusque est menacé par un complot de trois cents jeunes gens, en réalité inexistant. Comme le dieu Tyr a perdu dans l'affaire sa main laissée en gage, le héros romain y laisse également la sienne, dont le sacrifice volontaire impressionne et terrorise Porsenna.

La mise en parallèle nous semble toujours justifiée, et il conviendra de reconnaître dans les deux histoires le prolongement d'une mythologie commune. Mais si dans le récit germanique le rôle de la main est pleinement explicité, il n'en va pas de même dans le récit romain. L'épisode concernant Tyr montre que la main droite intervient comme gage de promesse, en raison de sa place dans les procédures de serment, et sa destruction est la conséquence d'un parjure. Or cela n'est pas clairement exprimé dans la tradition romaine. La brûlure de la main du jeune héros est présentée, nous l'avons rappelé, soit comme une punition pour son échec, soit comme un geste de bravade à l'égard du roi. Dans aucun de nos textes il n'est dit que Mucius étend sa main droite au-dessus du brasier en appui de sa révélation mensongère, pour en garantir la véracité. Assurément, et G. Dumézil n'a pas manqué de le souligner, le symbolisme de la main droite invite à interpréter le comportement du héros en fonction de l'importance de la main droite dans les notions de bonne foi et de serment ([43]). Il suffit de rappeler ce qu'en dit Tite-Live, évoquant

sodomiser, il lui introduit la main dans l'anus, extrait son frère de son corps et s'enfuit avec lui ; à la suite de cet épisode, sa main tombe en pourriture et se met à sentir mauvais, avant que l'intervention d'une vache le guérisse. On retrouve dans cette légende le motif de la main rendue inutilisable à la suite de l'exploit effectué par le héros et, même s'il n'est pas spécifié qu'il s'agit de la main droite, on peut penser que cette tradition iranienne constitue un nouveau développement du même schème mythique. Mais l'affabulation de cet avatar oriental de ce schème mythique est assez différente et nous nous en tiendrons ici à la comparaison entre le récit romain et le mythe germanique.

(43) Ce point est bien souligné dans le travail de G. Freyburger, FREYBURGER (1986).

l'institution du culte de Fides, la bonne foi personnalisée, au temple duquel les trois flamines se rendent ensemble, la main droite voilée : «(Numa) instaura une fête spécifiquement en l'honneur de la Bonne Foi. Il prescrivit que les flamines se rendissent à son sanctuaire dans un char couvert tiré par deux chevaux et célébrassent son culte la main enveloppée jusqu'aux doigts, afin de témoigner par là du respect dû à la Bonne Foi et à la main droite, qui lui était elle aussi consacrée comme son temple» ([44]). Bien avant les travaux du comparatiste, l'analogie entre cet effacement rituel de la main qui prête serment et la perte de la main de Mucius avait été relevée et F. Münzer avait suggéré que le récit qui nous est parvenu ait modifié une tradition qui primitivement mettait directement l'accent sur les notions de serment et de parjure : «C'était peut-être là, initialement, la raison de la perte de la main droite de Mucius : par patriotisme, en pleine conscience de son acte, il prêtait un faux serment et recevait volontairement le châtiment des parjures. Ce qui pouvait être ainsi célébré comme un acte d'abnégation héroïque cessa par la suite d'être clairement motivé ou même ne fut plus motivé du tout du tout, lorsqu'il parut impossible d'admettre la perfidie et le faux serment» ([45]). Rien n'autorise sans doute à penser que le faux serment ait été jamais réellement puni par l'amputation de la main droite. Mais la valeur symbolique du geste du héros n'en est pas moins claire une fois qu'on le met en relation avec le serment : non pas par suite d'une punition qui lui serait infligée – car Porsenna ne sait bien évidemment pas que ce qu'il a juré est faux –, mais en l'offrant de lui-même en gage ([46]) – exactement comme le fait Tyr dans le mythe germanique –, Mucius décide de détruire la main qui a prêté un serment dont il connaît la nature mensongère.

Par ailleurs, la présence du thème du serment est sensible dans l'épisode. G. Dumézil s'est empressé de souligner, après F. Münzer, que la présentation de Denys d'Halicarnasse insiste sur ce point : Mucius demande à Porsenna de promettre qu'il ne lui fera pas de mal s'il lui fait une révélation, le roi s'engage par serment à ne pas le soumettre à la torture après cette révélation ([47]). Mais le fait n'est pas très significatif, s'agissant

(44) Tite-Live 1, 21, 3.

(45) Nous citons F. Münzer, dans Münzer (1933), c. 417, dans la traduction qu'en donne G. Dumézil, qui le cite à l'appui de son hypothèse. Il se réfère aussi à W. F. Otto, dans Otto (1909), c. 2283, pour le rapprochement avec le culte de Fides.

(46) Il peut être intéressant de relever que Mucius détruit sa main dans le feu qui brûle sur un autel : il offre en quelque sorte en sacrifice sa main aux dieux.

(47) Respectivement en 5, 29, 2 et 3.

d'une version aberrante où le motif essentiel de la main droite brûlée n'apparaît pas : on se trouve probablement en présence d'une mise en scène introduite par l'historien augustéen. Aussi est-il plus intéressant de relever que le thème du serment est au centre de la fausse révélation que fait le héros : pour Tite-Live, «trois cents jeunes gens ont juré ensemble», Florus fait dire à son Mucius «nous avons été trois cents à jurer la même chose», le *De uiris illustribus* précise «trois cents semblables à lui ont juré ensemble contre le roi» ([48]). L'affirmation de ce serment fictif, qui n'est qu'un mensonge, porte de ce fait atteinte à la majesté du dieu garant des engagements et est donc une faute qu'assume volontairement le héros ([49]). Cette insistance sur le thème renforce l'analyse du sacrifice volontaire de la main droite en liaison avec les valeurs de loyauté et de foi jurée, dans un contexte où le héros pèche contre celles-ci.

Ainsi, des éléments internes au récit romain autorisent à aller dans le sens suggéré par le rapprochement avec le mythe scandinave. L'analyse de la tradition sur Mucius à la lumière de l'histoire de la perte de la main de Tyr paraît donc justifiée. Cependant, il ne faut pas négliger que le contexte est différent. À Rome, on assiste à un acte de guerre, contre un roi envahisseur, alors que le danger représenté par Fenrir est encore un risque pour l'avenir et que les dieux scandinaves, loin de se battre ouvertement contre le monstre – ce qui adviendra bien plus tard, lors de la bataille eschatologique, où Fenrir dévorera Odinn et manquera de peu d'engloutir le monde entier, avant que sa gueule soit déchirée par Vidarr –, font mine de jouer avec lui ([50]). Le procédé utilisé contre l'enne-

(48) TITE-LIVE 2, 12, 15 : *trecenti coniurauimus* ; FLORUS 1, 4 (1, 10), 6 : *idem trecenti iurauimus* ; *De uiris illustribus*, 12 : *trecentos aduersus eum similes coniurasse* ; dans le même sens, DENYS D'HALICARNASSE 5, 29, 3.

(49) Les circonstances de ce serment fictif ne sont pas précisées ; on peut penser qu'il s'agit d'une conjuration, c'est-à-dire d'une procédure d'engagement entre individus en dehors du contrôle de l'État – genre de comportement dont on sait combien il était grave aux yeux des Romains : il suffit d'évoquer la conjuration de Catilina. Mais on peut imaginer que Mucius, qui a pris soin de présenter son projet au Sénat (TITE-LIVE 2, 12, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 27, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 17, 6, *De uiris illustribus* 12, ARISTIDE DE MILET, *FGH* 286 F 2), songeait à un serment devant les autorités de la cité, du genre de celui qui accompagnait l'enrôlement des troupes. Dans ce cas, ce serment ne serait pas une conjuration au sens habituel, un acte en lui-même répréhensible.

(50) On a ici le motif du jeu truqué, qui joue un rôle important dans la tradition à laquelle se rattachent le «Crépuscule des dieux» germanique et le *Mahabharata* indien. La crise commence, pour les Germains, à la suite de la mort de Baldr, tué lors d'un jeu de lancer de projectiles qui devraient en principe être sans effet sur le fils d'Odinn, mais dont l'un, le gui lancé par Hödr guidé par Loki, se révèle mortel (on notera l'analogie avec

mi est également autre dans les deux traditions. Mucius se sert d'une arme, tandis que les dieux germaniques ont recours à un procédé magique, imaginé par Odinn, maître de la magie. On assiste, dans le mythe germanique, à une collaboration des deux dieux souverains, chacun dans sa spécialité – Odinn agissant comme magicien, Tyr apportant la garantie juridique qui est nécessaire –, sans équivalent dans le récit romain où Mucius est seul actif et n'a aucun caractère souverain, le Sénat – qui pourrait paraître représenter la souveraineté – se bornant de son côté à lui donner une autorisation de principe. Nous verrons ce qu'il faut penser de ces différences. Mais, pour le moment, nous pouvons relever qu'il existe une convergence indiscutable entre les deux traditions : dans les deux cas, pour se débarrasser d'un ennemi, les personnages positifs – dieux ou humains – doivent user de fourberie, ce qui se paie par la perte de la main droite, symbole de loyauté.

Un parallèle biblique : l'histoire d'Éhoud

Le schème légendaire peut-il cependant être défini comme indo-européen, ainsi que l'avait fait G. Dumézil ? Cela a été contesté par C. Grottanelli, puis B. Lincoln, développant une remarque faite par J. Bough à propos d'un passage du livre des Juges de la Bible ([51]). Il s'agit de l'histoire d'Éhoud, héros qui délivre Israël de l'oppression d'Églon, roi de Moab, que nous citons ici dans la traduction de É. Dhorme ([52]) :

> «Puis les fils d'Israël crièrent vers Iahvé et Iahvé leur suscita un sauveur, Éhoud, fils de Géra, le Benjaminite, qui ne se servait pas de sa main droite, et les fils d'Israël envoyèrent par son entremise un présent à Églon, roi de Moab. Éhoud s'était fait une épée à deux tranchants, d'un goméd de long, et il la ceignit sous son costume contre sa cuisse droite. Il offrit donc le présent à Églon, roi de Moab ; or Églon était un homme très gros. Dès lors qu'il eut fini d'offrir le présent, il congédia les gens qui avaient apporté le présent. Mais lui, il revint des Idoles qui sont à côté du Guilgal et il dit : «J'ai pour toi un message secret, ô roi !» Celui-ci dit : «Chut !» et tous

l'histoire de Tyr et Fenrir, dans laquelle également un instrument d'apparence inoffensif se révèle dangereux). En Inde l'exil des Pandava, prélude à leur retour et à la grande bataille, est provoqué par la partie de dés truquée à laquelle Duryodhana a convié Yudisthira. Voir DUMÉZIL (1968), p. 228-229.

(51) BOUGH (1959), spéc. p. 75 ; GROTTANELLI (1978) ; LINCOLN (1991), p. 244-258 (*Kings, Rebels and the Left Hand*) et LINCOLN (1993).

(52) Voir *Juges*, 3, 15-30 ; traduction de É. Dhorme dans DHORME (1959).

ceux qui se tenaient autour de lui sortirent d'auprès de lui. Alors Éhoud vint vers lui, comme il était assis dans la chambre haute bien fraîche, qu'il avait pour lui seul, et Éhoud dit : «C'est un message de Dieu que j'ai pour toi !» et l'autre se leva de son siège. Éhoud étendit sa main gauche, prit l'épée de dessus sa cuisse droite, et l'enfonça dans son ventre. Même la poignée pénétra après la lame et la graisse se referma derrière la lame, car il ne retira pas l'épée de son ventre, tandis que sortaient les excréments. Puis Éhoud sortit par le vestibule, ferma derrière lui les portes de la chambre haute et mit le verrou. Quand il fut sorti, les serviteurs arrivèrent et ils virent que les portes de la chambre haute étaient verrouillées. Ils dirent : «Sans doute qu'il se couvre les pieds dans l'appartement bien frais.» Ils attendirent donc indéfiniment et voilà qu'il n'ouvrait pas les portes de la chambre haute. Alors ils prirent la clef et ouvrirent. Et voici que leur chef gisait par terre, mort ! Quand à Éhoud, il s'était sauvé, pendant qu'ils s'attardaient. Il passa par les Idoles et se sauva par la Seïrah. Dès qu'il arriva, il sonna du cor dans la montagne d'Éphraïm ; les fils d'Israël descendirent de la montagne et il se mit devant eux. Il leur dit : «Suivez-moi, car Iahvé a livré vos ennemis, les Moabites, à votre main !» Ils descendirent derrière lui, interceptèrent les gués du Jourdain vers Moab et ne laissèrent passer aucun homme. Ils battirent Moab en ce temps-là, environ dix mille hommes, tous corpulents et tous hommes de valeur : pas un homme n'échappa. En ce jour-là Moab fut soumis sous la main d'Israël et le pays fut tranquille pendant quatre-vingts ans.»

La Bible est riche d'épisodes où Israël est débarrassé d'un chef ennemi à la suite d'une ruse – depuis l'histoire de la vieille Yaël qui perce la tempe de Sisera alors qu'il dort sous sa tente, chantée dans le cantique de Débora qui est généralement considéré comme un des éléments les plus anciens de la tradition, jusqu'à celle de Judith séduisant Holopherne, général de Nabuchodonosor, et lui coupant la tête, qui est au centre du livre portant son nom ([53]). Mais dans l'épisode d'Éhoud, la ruse prend une forme spécifique : le héros est un gaucher et c'est de sa main gauche qu'il tue le roi ennemi, alors que sa main droite semble atrophiée ou au moins inopérante ([54]). On a donc affaire, une fois de plus, à la victoire remportée

(53) Voir *Juges* 4-5, *Judith*, spéc. 8-13.

(54) Comme l'a relevé C. Grottanelli, dans GROTTANELLI (1978), p. 37, n. 6, G. Dumézil, qui critique le rapprochement proposé par J. Bough dans DUMÉZIL (1973), p. 348, a tort de préférer l'interprétation de la Septante qui considère Éhoud comme un être ambidextre, capable de se servir aussi bien de la main droite que de la gauche. Le rejet, très rapide, qu'il fait de la proposition de J. Bough n'est pas justifié.

sur un ennemi menaçant par l'emploi de la ruse et d'une parole mensongère, que met en œuvre un personnage défini comme gaucher. Le parallélisme avec le récit romain sur Mucius Scaevola est net, par-delà les incontestables différences ([55]). Dans les deux cas, le pays est opprimé par l'invasion d'un roi étranger et un jeune héros se rend dans son camp en dissimulant son dessein et parvient, en ayant recours au mensonge, à le rendre inoffensif pour son peuple.

Il paraît dès lors légitime, en dépit des réticences de G. Dumézil, de rapprocher ce récit biblique de ceux qui avaient servi au comparatiste français. Mais il s'agit alors d'un parallèle inversé : dans l'histoire d'Éhoud, on se trouve en présence d'un personnage qui, dès le départ, est donné pour gaucher et sa ruse se révèle efficace, à la différence de celle de Mucius contre Porsenna, qui se traduit d'abord par un échec. C. Grottanelli a bien montré la logique qui rendait compte de cette inversion ([56]) : un être posé dès l'origine comme gaucher, avec toutes les connotations que sous-tend l'opposition gauche/droite, est qualifié pour réussir dans des actions qui relèvent des valeurs associées à la notion de gauche, c'est-à-dire la déloyauté, la fourberie, une ruse qui n'est pas considérée comme honnête et recommandable. Au contraire, un personnage posé comme droitier est condamné à ne pas réussir dans ce domaine, qui ne lui appartient pas : il échouera donc tant qu'il sera droitier, restera fidèle aux valeurs et au comportement liés à la droite. Il lui faudra donc sacrifier sa main droite, se transformer en gaucher. Le schéma met en jeu les significations de la droite et de la gauche, dont il est inutile de souligner l'importance dans le monde entier ([57]). On peut donc dire que l'épisode d'Éhoud constitue de ce point de vue le complément, attendu, de l'histoire de Mucius Scaevola, ou de celle de Tyr et Fenrir (même si, dans ce dernier cas, le contexte est assez différent, puisqu'on n'a pas affaire à l'attaque d'un roi étranger).

(55) Israël, à la différence de Rome, est déjà soumis au roi ennemi ; le héros feint d'établir des relations amicales avec celui-ci, alors que Mucius ne fait que se dissimuler pour l'agresser ; et, point essentiel, le roi de Moab est tué alors que Mucius ne tue qu'un subalterne, et non le roi ennemi, contre lequel sa victoire reste purement morale : ce qui est lié, nous allons le voir, au fait que lui n'est pas gaucher au départ, mais le devient pour assurer le succès final de son entreprise.

(56) Grottanelli (1978), p. 42-43.

(57) On trouvera une utile bibliographie dans Lincoln (1993), p. 182, n. 25 : Needham (1973), Makarius (1973), Therkézoff (1983).

L'appartenance du récit biblique au même ensemble ne nous semble donc pas devoir être niée. Et, comme le notait C. Grottanelli, cela doit dissuader de définir un schème mythico-légendaire comme celui qu'on retrouve dans ces traditions comme relevant du seul domaine indo-européen. L'opposition droite/gauche appartient à toutes les cultures et a pu donner lieu à des représentations qui se manifestent aussi bien au sein de ce qu'on peut définir comme un patrimoine indo-européen qu'en dehors de celui-ci. Il n'y a pas d'exclusivisme indo-européen en la matière, l'épisode d'Éhoud et d'Églon le montre.

Un schéma légendaire à signification politique ?

Mais s'il en est ainsi, cela a des conséquences pour l'appréhension du récit romain. Car, si le thème du gaucher qui vainc par ruse un roi étranger, dans des circonstances où le pur droitier échoue, relève de ce qu'on pourrait appeler un patrimoine «méditerranéen», qu'on rencontrerait également en Israël, ou même d'une sorte de «mythologie universelle» diffuse, cela modifie la signification qu'on doit lui accorder si on se place dans un cadre de comparaison strictement indo-européen, comme celui qu'amène à poser la perspective où nous nous situons, qui est de tenter de vérifier la pertinence du rapprochement, envisagé par G. Dumézil en 1973, entre la tradition romaine sur l'éviction des Tarquins et le schéma de la crise eschatologique qui semble sous-tendre tant le *Mahabharata* indien que le mythe scandinave du Destin des dieux.

Or, privilégiant le rapprochement entre l'histoire d'Éhoud et celle de Mucius Scaevola par rapport à celui, institué par l'auteur de *Mitra-Varuna*, entre cette dernière et l'histoire de Tyr et du loup Fenrir, B. Lincoln a remis en cause l'interprétation proprement mythologique que G. Dumézil avait faite du schème mythique qu'il proposait de retrouver, qui aurait été avant tout d'illustrer un aspect de la souveraineté, dans son côté «mitrien», c'est-à-dire associé aux notions de respect du droit et de bonne foi. Il conviendrait, selon lui, de lui accorder une signification politique : le récit viserait à montrer les dangers de la royauté, présentée comme «une institution étrangère, une oppression injuste», et à mettre en scène «la libération de la royauté elle-même» par un héros sorti du peuple ([58]). Mais nous ne pensons pas qu'une telle conclusion soit fondée.

(58) Lincoln (1991), p. 253-254, Lincoln (1993), p. 186-187.

Cette interprétation répond certes aux conditions dans lesquelles ce type commun de tradition – dont l'unité profonde a été bien reconnue par C. Grottanelli – est mis en œuvre pour Rome et Israël, où le récit s'insère dans l'histoire dans un cas de l'instauration de la république après le renversement de la tyrannie des Tarquins et dans l'autre de la période des Juges au cours de laquelle seul Yahvé est roi en Israël et où la royauté est sentie comme une institution étrangère. Mais il est peu probable que cette utilisation faite dans les deux secteurs du thème du gaucher – de naissance ou devenu tel secondairement – recourant à la ruse pour se défaire d'un ennemi menaçant corresponde à la forme primitive de la tradition. Cela laisse de côté le parallélisme avec le mythe germanique, dont le savant américain reconnaît qu'il est «moins politique», ou l'histoire de Jamshid évoquée par G. Dumézil dans son article de 1974, qui elle aussi montre un affrontement avec un être démoniaque, qui n'est pas un roi ([59]). Même dans les récits romain et biblique, on peut douter que la critique de la royauté en tant que telle soit le point central. Le livre des Juges, s'il répète comme un principe intangible qu'«il n'y a pas de roi en Israël» ([60]), ne remet pas en cause le fait que les autres peuples soient régis par des rois – pas plus que le choix exclusif du culte de Yahvé fait par Israël ne remet en cause le fait qu'ils aient leurs dieux. Les Romains ne témoignent pas davantage d'hostilité à Porsenna parce qu'il est roi, mais seulement parce qu'il veut, à eux qui l'ont évincé, imposer de nouveau un roi qui s'est comporté comme un tyran. La meilleure preuve en est que Rome se réconciliera avec le roi de Chiusi dès que celui-ci aura cessé de soutenir les Tarquins.

Aussi nous paraît-il difficile d'admettre que le sens du récit ait été d'abord politique et ait concerné l'institution royale. Le fait que, dans le monde scandinave, il ait servi à relater une histoire concernant les dieux dans leur lutte contre les démons et que cette perspective soit maintenue dans le lointain avatar qu'est l'histoire de Jamshid mettant sa main dans l'anus d'Ahriman ([61]) – si on le fait rentrer dans le corpus comparatif –, laisse penser que c'était d'abord dans ce contexte que ce type d'histoire a été utilisé, avant qu'il soit mis à profit, tant à Rome qu'en Israël, pour

(59) Voir plus haut note 42.

(60) Voir *Juges* 18, 1, 19, 1, 26, 3-5 ; on évoquera aussi la critique de l'institution royale faite en *Samuel* 8, au moment où Israël va se donner un roi.

(61) Voir note 42 ; l'opposition des deux séries de récits (Scandinavie et Iran d'une part, Rome et Israël d'autre part) est bien relevée dans GROTTANELLI (1978), p. 42.

narrer la délivrance d'un roi ennemi. Dans ces deux secteurs, et en toute indépendance, on serait passé, pour reprendre une expression utilisée par G. Dumézil pour décrire l'évolution qui se laisse déceler à Rome, mais dont Rome est loin d'avoir eu l'exclusivité, «de la mythologie à l'histoire» (62).

Il faut bien avouer, en outre, que la forme de la tradition – si on rassemble dans un même ensemble les récits scandinave, romain, israélite, voire iranien – qui est attestée dans la Bible apparaît singulièrement moins riche que ce qu'on a ailleurs, où il ne s'agit pas d'un gaucher donné comme tel dès le départ, mais d'un droitier qui devient gaucher, et paie donc le succès que lui vaut le recours à un procédé déloyal, «de main gauche», de la perte de sa main droite. Le fait qu'on ait affaire à un droitier, dont l'action doit se situer normalement du côté des valeurs liées à la notion de droite et que la destruction de sa main ait des allures de châtiment – ce qui est net au moins dans le mythe de Tyr – est donc un élément important, plus que l'illustration des effets éventuellement positifs pour le groupe du recours aux moyens peu recommandables liés à la main gauche. Il convient d'en revenir aussi à ce qui avait été le point de départ de l'intuition de l'auteur de *Mitra-Varuna*. Cette mutilation affectant la main, trait singulier s'il en est alors qu'on aurait pu imaginer toutes sortes d'autres formes de mise en œuvre de procédés déloyaux s'il s'était agi simplement d'illustrer l'efficacité, dans certains cas, d'un comportement non conforme aux règles normalement admises, ne prend son sens que mise en parallèle avec l'autre mutilation, celle affectant l'œil, dans le couple constitué par Tyr et Odinn en Scandinavie, Mucius Scaevola et Horatius Cocles à Rome. On peut sans doute refuser l'idée d'une articulation entre la figure du manchot et celle du borgne, et par-delà dénier toute validité à la thèse que les Indo-Européens aient distingué deux aspects complémentaires et antithétiques de la souveraineté, dont Tyr privé de sa main droite et Odinn qui a perdu son œil seraient l'expression dans le domaine germanique. Mais si on l'admet – ce qui nous paraît justifié –, on sera porté à reconnaître dans le récit «moins politique» de la tradition germanique la forme de base de l'histoire qui a permis l'élaboration de la légende du manchot romain. Cela nous paraît d'autant plus probable que l'histoire de Tyr met justement en jeu l'activité complé-

(62) Nous reprenons le titre d'un chapitre de G. Dumézil dans DUMÉZIL (1966), p. 72-88 (= 2ème éd., 1974, p. 76-93).

mentaire des deux dieux souverains, le borgne et le manchot, puisque Tyr vient apporter sa caution juridique à la magie mise en œuvre par Odinn. Sans doute ce mythe ne sert-il pas à expliquer pourquoi Odinn est borgne et la fonction étiologique vis-à-vis des deux mutilations divines se réduit au cas de Tyr privé de sa main. Mais il y a là au moins un indice de ce que le récit servait à illustrer les compétences des deux dieux et donc à dire quelque chose sur la souveraineté telle que se la représentaient les Indo-Européens.

Dieux et démons : place de l'épisode de la perte de la main dans la bataille eschatologique

Cependant, si le sens primitif de l'épisode était de rendre compte d'une mutilation qualifiante qui aurait été jugée caractéristique d'un des deux dieux souverains, celui de type Mitra, et qui établirait ainsi un lien avec l'autre dieu souverain, celui du type Varuna, lui aussi défini par la perte d'un organe lié à sa fonction, force est de constater qu'aucune relation n'est posée entre la monophtalmie du souverain varunien et la privation de la main droite du souverain mitrien. Nous venons de le rappeler, si Odinn intervient dans l'épisode où Tyr perd sa main, le fait qu'il soit borgne n'est en rien souligné dans le récit ; nous verrons par ailleurs les problèmes que pose la monophtalmie d'Horatius Cocles. Quant à l'histoire de Jamshid, elle ne fait pas intervenir de borgne (63) : dans le récit parsi le couple du borgne et du manchot, maintenu à Rome, n'existe plus, si bien qu'on n'est plus dans un cas très différent de celui du gaucher Éhoud, où seul est sensible l'éventail de valeurs liés à l'opposition droite/gauche, sans que rien n'évoque plus une réflexion sur les deux aspects différenciés de la notion de souveraineté. Aussi faut-il prendre acte du fait que, si la comparaison amène à penser la privation de la main de Tyr ou de Mucius Scaevola en relation avec la privation de l'œil qui affecte symétriquement Odinn ou Horatius Cocles, cette polarité n'est pas mise en œuvre dans le récit. Ce qui a pour conséquence que le schéma mythique qui justifie la perte de la main droite peut être déconnecté de tout récit comparable concernant la perte de l'œil par un personnage qui serait lié à la figure du manchot, voire même que tout lien entre un manchot et un borgne peut disparaître : ce qui peut sembler normal dans un

(63) Voir plus haut, p. 42, note 42.

milieu sémitique, avec l'histoire d'Éhoud, mais qu'on constate également dans un secteur de langue indo-européenne avec l'histoire de Jamshid et Ahriman.

Cette relative autonomie de la tradition sur la figure du gaucher se traduit par un fait qu'on ne relève pas pour celle concernant la figure du borgne : elle a été utilisée dans le contexte général de la lutte entre les dieux et les démons. L'histoire de Jamshid elle-même, toute tardive qu'elle soit, entre dans la thématique générale de l'opposition entre les forces du bien et celles du mal, guidées par Ahriman. Le mythe germanique de Tyr laissant sa main dans la gueule du loup Fenrir se situe lui aussi dans le cadre de l'opposition entre divinités et forces démoniaques. Assurément, l'épisode se situe bien avant le déclenchement de la grande bataille qui verra la disparition du vieux monde et, à la différence de ce qui se passera dans la crise dite du Crépuscule des dieux, on ne peut même pas parler d'opposition violente entre le loup monstrueux et les dieux du panthéon scandinave. Tout se passe dans le cadre d'un jeu, jeu truqué certes, qui aboutira à l'élimination temporaire du monstre, mais sans qu'on assiste, à ce stade, à un heurt violent entre les futurs adversaires.

On ne peut cependant tenir pour indifférent que le loup Fenrir soit le monstre qui, lors de la bataille eschatologique, représentera le péril le plus grave pour l'univers, puisque, de sa gueule démesurément ouverte, non seulement il fera disparaître Odinn, mais il s'en faudra de peu qu'il n'engloutisse la terre, qui ne sera sauvée que par l'intervention *in extremis* de Vidarr. La scène d'allure burlesque où Tyr laisse sa main est en fait un préalable au grand drame cosmique qui se déroulera plus tard. C'est lui qui lui donne son sens : le danger contre lequel les dieux cherchent à se prémunir et qu'ils pressentent déjà confusément se concrétisera avec la bataille finale et l'anecdote qui explique que Tyr soit manchot se conclut par l'enchaînement du jeune loup, prélude à sa délivrance, qui surviendra le jour où, en compagnie des autres monstres conduits par Loki, il se lancera à l'attaque contre les dieux (64). Dans la perspective générale de la lutte entre dieux et démons, l'épisode remplit une fonction analogue à celle d'un autre jeu truqué dans le *Mahabharata* : la partie de dés contre l'oncle de Duryodhana que perd Yudisthira, contraignant ainsi les Pandava à un exil d'où ils ne reviendront que pour la bataille finale. En Inde, ce sont les bons qui sont éloignés momentanément avant la grande

(64) DUMÉZIL (1968), p. 223-226.

bataille, alors que, chez les Scandinaves, c'est Fenrir (suivi bientôt de Loki, son père) qui est mis à l'écart pour un temps, avant qu'il ne revienne (65). Mais, par-delà cette inversion, les deux jeux truqués occupent la même place, préparent également l'affrontement final.

La garantie mensongère : un parallèle indien

Nous pouvons dès lors revenir au héros romain. L'insertion de l'épisode de Mucius Scaevola, correspondant dans le récit de la guerre contre Porsenna à celui de Tyr et du loup Fenrir dans le mythe scandinave, n'est pas pour surprendre à partir du moment où on adopte l'hypothèse, formulée par G. Dumézil en 1973, que l'historiographie romaine présente, pour cette période, une narration qui reprend le schéma hérité de la crise eschatologique, dont le *Ragnarök* garderait le reflet, encore situé dans le cadre de la lutte entre dieux et démons. On aurait avec cette péripétie de la lutte entre les Romains et leurs ennemis – dont tout porte à penser qu'elle ne repose sur aucune donnée historique (66) – la reprise d'un motif qui aurait appartenu à l'ensemble mythique dont l'épopée indienne du *Mahabharata* représenterait, de son côté, un autre prolongement.

Nous avons évoqué le *Mahabharata* : il pourrait sembler gênant que cet autre élément, sans conteste essentiel, de la reconstruction d'un mythe indo-européen de la bataille eschatologique, n'offre apparemment rien de comparable à l'histoire de Tyr perdant sa main dans la gueule du loup Fenrir ou celle de Mucius brûlant la sienne devant Porsenna. Il n'y a pas de personnage qui perde sa main droite dans l'armée des Pandava et le héros qui est le correspondant du dieu manchot germanique, Yudisthira

(65) DUMÉZIL (1968), p. 228-229. Le grand comparatiste évoquait comme correspondant germanique de la partie de dés indienne un autre jeu truqué, celui concernant la mort de Baldr (à la suite duquel Loki est à son tour enchaîné) ; mais le rapprochement peut aussi être fait avec l'épisode qui nous intéresse ici.

(66) Si on considère, comme cela est historiquement probable, que les fondateurs de la république ont eu partie liée avec Porsenna et que c'est celui-ci qui a chassé les Tarquins de Rome, une tentative d'assassinat comme celle de Mucius Scaevola n'a pas de raison d'être. Un personnage portant ce nom a peut-être existé, ce qui est indéterminable mais ne peut être exclu : en tout cas, son nom n'étant pas connu dans les Fastes, il n'aurait pas exercé de charge, ce à quoi sa mutilation alors qu'il était encore jeune fournissait une explication. En fait le seul point clair est sa fonction étiologique relativement aux «prés de Mucius», *Mucia prata*, présentés comme la récompense qui lui avait été allouée pour son exploit (TITE-LIVE 13, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 35, 1 *De uiris illustribus* 12, FESTUS, abrégé de PAUL 127 L).

qui représente le dieu Mitra ([67]), dispose de ses deux mains – tout comme, à la génération précédente, Pandu, qui correspond à Odinn, n'est nullement caractérisé par la disparition d'un œil ([68]). Mais il n'en est pas moins remarquable que nous retrouvions dans l'épopée indienne un épisode qui, par un autre aspect, rappelle l'histoire de la perte de la main de Tyr et que cet épisode concerne justement Yudisthira, homologue de Mitra au sein du groupe formé par les cinq Pandava. C'est un passage du chant VII sur lequel nous aurons à revenir pour d'autres points de la tradition romaine, mais qui peut déjà nous intéresser ici : pour permettre à son camp de triompher de celui qui est alors généralissime de l'armée ennemie, l'ancien précepteur des Pandava, Drona, Yudisthira accepte de proférer un mensonge ([69]). Drona ayant déclaré qu'il abandonnerait ses armes et se laisserait abattre si une personne digne de confiance lui annonçait une nouvelle particulièrement affligeante, Krsna suggère de lui affirmer que son fils, Asvatthaman, est mort. Si le noble Arjuna, incarnation d'Indra, refuse et si le procédé répugne à Yudisthira, les autres Pandava acceptent et Bhima – représentant le second dieu guerrier, Vayu – fait cette déclaration. Mais Drona se méfie, n'ayant confiance que dans la parole du loyal Yudisthira. Malgré les pressions dont il est l'objet, celui-ci hésite devant un tel reniement de sa nature mitrienne. Il finit pourtant par s'y résoudre, allant ainsi contre les valeurs que représente le dieu Mitra. En dépit des atténuations dont il a enrobé son mensonge – il a ajouté, mais en bredouillant et sans que Drona puisse le comprendre, que l'Asvatthaman qui était mort était un éléphant qui venait d'être tué, et non le fils de son ancien précepteur –, Yudisthira s'est bien rendu coupable d'une faute : il en sera puni, puisque les dieux le priveront du privilège qu'il avait de disposer d'un char qui s'avançait sans toucher la terre. Il lui faudra désormais – point dont nous verrons l'intérêt pour la comparaison avec les faits romains – se contenter de rouler sur le sol.

Le *Mahabharata* offre donc un épisode où les bons en sont réduits, pour vaincre un de leurs adversaires particulièrement menaçant, à recourir à une parole mensongère, émanant non pas de n'importe lequel d'entre eux, mais précisément de celui qui représente les valeurs de loyauté et

(67) Sur ce point, DUMÉZIL (1968), p. 53-73, 152-154.

(68) La seule tare de Pandu est sa pâleur, trait qui le rapproche de Varuna. Sur la correspondance Pandu/Varuna, DUMÉZIL (1968), p. 147-157.

(69) *Mahabharata* 7, 190-192 ; remarques sur cet épisode pour la caractérisation de Yudisthira dans DUMÉZIL (1968), p. 60-61.

de bonne foi, Yudisthira, correspondant de Mitra. Nous ne sommes plus dans un préalable au combat, il n'y a pas ici de jeu truqué, et bien sûr Yudisthira ne laisse pas sa main dans l'affaire : l'homologie n'en est pas moins nette avec l'histoire de Tyr acceptant de duper Fenrir. Ce parallèle indien ne peut donc que renforcer l'idée que le motif que nous examinons a bien sa place dans le schéma mythique de la bataille eschatologique.

Rome aurait donc repris, avec l'histoire de Mucius Scaevola, un élément qui appartenait déjà au fonds ancien de la lutte entre dieux et démons. Mais, point que nous aurons souvent à souligner, l'utilisation d'un motif commun dans les différents secteurs – à Rome, en Scandinavie et en Inde – n'implique pas qu'il ait été mis en œuvre de la même manière, ni dans le même contexte. Nous avons relevé les différences entre le mythe scandinave et l'épopée indienne : le récit romain lui aussi présente une utilisation originale du même thème. Cette fois, l'épisode n'est pas un préalable à la lutte, comme dans le mythe scandinave, ni ne se présente comme une péripétie de la guerre, comme dans le *Mahabharata* : il se situe à la fin des hostilités et joue à ce titre un rôle essentiel, puisque c'est lui qui va déterminer le roi de Chiusi à traiter et à mettre fin à la guerre. Ce n'est par ailleurs ni un épisode qui se déroule en temps de paix, comme le jeu auquel se livrent les dieux avec le monstre germanique, ni une action proprement guerrière, se situant au cours de la lutte elle-même, comme dans l'épopée indienne, mais un attentat solitaire (70). Et surtout, ce qui est sans doute le plus important, les personnages que le récit romain met en présence ne sont pas de même nature que, dans le mythe germanique, le dieu souverain et le monstre démoniaque, dans l'épopée indienne, le chef des bons Pandava et le généralissime de l'armée du méchant Duryodhana. Mucius Scaevola – point sur lequel nous aurons à revenir – reste un Romain subalterne. Porsenna n'est pas un monstre qu'il faut éliminer, comme Fenrir, ni même un ennemi comme Drona qui, quels que soient ses qualités personnelles et les liens qui l'unissent au camp des bons, a choisi de combattre dans le camp des méchants, ce qui ne laisse pas d'autre solution aux bons que de le tuer. Porsenna en revanche, bien que chef de l'armée ennemie qui soutenait les Tarquins dans leur tentative de restauration, va – justement à partir de cet épisode – les abandonner pour se faire l'ami des Romains.

(70) Sur ce point, le rapprochement avec l'histoire biblique d'Éhoud (ou le récit parsi sur Jamshid) est plus net.

Il ne peut pas être considéré comme un démon : G. Dumézil a suggéré qu'il faille y reconnaître un autre type de figure héritée des représentations religieuses des Indo-Européens, l'auxiliaire de souveraineté du type Bhaga ([71]). Nous n'avons pas à examiner ici cette question, mais cela montre au moins que le fait que la conclusion de l'épisode ne soit pas son élimination, provisoire ou définitive, comme cela advient pour Fenrir ou Drona, mais le geste chevaleresque par lequel il rend la liberté à Mucius et le début de son passage dans le camp des Romains, est à mettre en rapport avec la complexité de la figure du roi de Chiusi, qui n'est pas un pur méchant comme le sont les Tarquins. Compte tenu de cette complexité, il n'y a pas à s'étonner si l'utilisation du motif de la garantie mensongère donnée par un personnage qui s'inscrit dans le prolongement de la figure du dieu souverain mitrien, qui avait été utilisée dans le cadre global de la lutte entre les dieux et les démons, telle que se la représentaient les Indo-Européens, apparaît dans la tradition romaine avec des traits profondément originaux par rapport à ce qu'on rencontre dans le monde germanique ou en Inde.

(71) Dumézil (1973), p. 288-290.

CHAPITRE 2

Horatius Cocles

L'œil unique d'Horatius Cocles : une mutilation qui ne s'explique pas

La mutilation de Mucius Scaevola est clairement expliquée dans le récit, elle est la conséquence directe de l'action héroïque entreprise par le personnage, qui lui permet, malgré l'échec apparent de sa tentative pour délivrer Rome de la menace que fait peser sur elle Porsenna, de parvenir, d'une autre manière, à ses fins. La perte de la main est ce qui caractérise Mucius, l'ancien Cordus devenu Scaevola dans la mémoire des Romains, et la statue qui était censée le représenter, le bras mutilé, le rappelait. On s'attendrait à ce que l'autre composante du couple du borgne et du manchot, Horatius Cocles, soit pareillement définie dans sa mutilation et que la perte de son œil soit également explicitée dans le récit qui le met en scène, comme étant la conséquence de l'épisode où il intervient. Or il n'en est rien et, lorsqu'ils ne passent pas sous silence ce trait auquel le personnage doit son surnom et qui fait certainement partie du fonds le plus ancien de la tradition (1), les auteurs, quand ils ne rejettent pas expressément le fait en avançant une explication du surnom de Cocles qui ne fait pas appel à la monophtalmie (2), donnent des explications qui ne se réfèrent pas au combat devant le pont du Tibre, qui est pourtant le seul épisode pour lequel Horatius Cocles est connu dans la tradition (3). Il est

(1) Ainsi le fait que le héros soit borgne n'est pas souligné dans POLYBE 6, 55, TITE-LIVE 2, 10, VALÈRE-MAXIME 3, 2, 1, FLORUS 1, 4 (1, 10), 4, AMPELIUS 20, 4. Pour le PSEUDO-PLUTARQUE, *Parallèles mineurs* 8, voir plus loin note 3.

(2) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 16, 7, évoque des auteurs qui rendaient compte du surnom de «Borgne» par le fait «qu'il avait le nez tellement aplati et enfoncé que ses yeux n'étaient séparés par rien et que ses sourcils se touchaient».

(3) Cette affirmation n'est contredite que par un unique témoignage, celui du traité (faussement attribué à Plutarque) des *Parallèles mineurs*, 8, affirmant se fonder sur un certain Théotime, auteur d'une *Histoire de l'Italie*, qui a des chances d'être, comme c'est souvent le cas dans cette source tardive, un auteur imaginaire (voir F. JACOBY, *FGH* 834).

posé d'emblée comme borgne et le fait est donné comme antérieur à son exploit : il aurait perdu un œil dans des combats antérieurs, non autrement précisés (4). S'il a perdu un œil à la guerre, ce n'est donc pas, comme on s'y serait attendu, lors de son exploit au moment de la tentative d'entrée de force des Étrusques de Porsenna à Rome. Cependant il ne convient pas d'attacher trop d'importance à ces combats antérieurs qu'évoquent Denys d'Halicarnasse et Plutarque. On a affaire à une explication imaginée *a posteriori* pour rendre compte de ce détail, essentiel à la définition du personnage, mais pour lequel la narration n'offrait pas, dans l'épisode qui le concerne et qui est le seul dans lequel il ait été appelé à jouer un rôle, la moindre justification. Il serait illusoire de croire que les autres combats qui sont ainsi évoqués correspondent à quoi que ce soit de fondé dans la tradition. Il faut prendre acte du fait : à la différence de la perte de la main de Mucius, la monophtalmie d'Horatius est posée d'emblée et reste inexpliquée, alors qu'on se serait attendu à ce qu'elle soit la marque durable de l'exploit qui a fait sa célébrité. Le fait est d'autant plus surprenant que, dans une série de textes que nous aurons à examiner, Horatius subit une blessure au cours de sa lutte au bord du Tibre, blessure liée à son exploit et qui le caractérise par la suite : cependant il ne s'agit pas de la perte d'un œil, mais du fait qu'il a été blessé à la cuisse et est devenu boiteux. Si une tare physique est soulignée comme étant la conséquence de son haut fait, c'est la claudication et non la perte d'un œil.

Chez lui en effet, la mutilation à l'œil semble due à un coup que le héros reçoit dans le combat («frappé à l'œil par un trait, il se jeta dans le fleuve et rejoignit la rive en traversant à la nage»). Mais on est en présence d'une réfection secondaire de la tradition, d'ailleurs incohérente avec ce qui est dit au début du récit puisque le personnage est désigné d'emblée comme s'appelant Horatius Cocles. On n'accordera donc aucun crédit à cette version tardive, qui se révèle aberrante sur d'autres points (Horatius Cocles aurait été consul – ce qui est le sens ici du terme grec «stratège» –, ce qui peut au plus traduire une confusion avec M. Horatius Pulvillus, qui fut un des cinq consuls de l'année 509 et occupa de nouveau cette charge en 507 ; l'épisode est placé à un moment où Porsenna assiège déjà Rome et où la ville souffre de la famine, si bien que la position du héros sur le pont est présentée comme résultant d'un mouvement offensif hors de la ville, qui lui permet de s'emparer du pont et d'enjoindre à ses subordonnés de le couper pour empêcher le passage de l'ennemi).

(4) DENYS D'HALICARNASSE 5, 23, 2, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 16, 7 ; dans le même sens, *De uiris illustribus* 11 : «Horatius Cocles, qui portait ce surnom parce qu'il avait perdu un œil dans un autre combat.»

Les données comparatives : dissymétrie des cas du borgne et du manchot

La complémentarité du borgne et du manchot n'est donc pas évidente si on examine la légende d'Horatius Cocles et celle de Mucius Scaevola. Il n'y a pas de symétrie entre les deux héros. Autant le fait que Mucius perd sa main est justifié d'une manière satisfaisante dans le récit, autant l'aspect borgne d'Horatius apparaît déconnecté de la narration, et semblerait gratuit si les éléments de comparaison n'incitaient pas à reconnaître une solidarité entre les deux personnages sur ce point (5). Cependant le fait est-il, d'un point de vue comparatif, tellement surprenant ? Dans le couple du borgne et du manchot, il existe dès le départ une dissymétrie. Si on fait intervenir d'autres secteurs du monde indo-européen, il apparaît que le parallélisme des situations dont l'absence nous a paru gênante dans l'analyse des faits romains n'y est pas davantage réalisé. Ainsi il existe au moins un cas on rencontre un manchot dans une histoire relevant de la même tradition ancienne que celles concernant Tyr et Mucius Scaevola, mais sans qu'à ce manchot fasse pendant un borgne : c'est la légende iranienne, étudiée par G. Dumézil en 1974, de Yamshid et Ahriman (6). Même dans le domaine germanique, qui fournit la base de cette reconstitution d'un schème mythique indo-européen, l'homologie entre le borgne et le manchot est loin d'être aussi nette qu'on pourrait s'y attendre et il n'y a pas grand-chose de commun entre les traditions qui rendaient compte des mutilations qualifiantes d'Odinn et de Tyr (7).

La légende de la perte de l'œil d'Odinn est, il est vrai, très mal attestée. Le témoignage principal est celui de la *Völuspâ* (28-29), passage où la sorcière déclare : «Je sais, Odinn, où ton œil est plongé ; je sais, moi, que l'œil d'Odinn est plongé au fond de la célèbre fontaine de Mimir ; Mimir boit l'hydromel chaque matin sur le gage du Père des guerriers». L'allusion est explicitée par le commentaire de Snorri (*Gylfaginning*, 15),

(5) On peut relever que G. Dumézil, une fois qu'il eut renoncé, à juste titre à notre avis, à trouver des justifications de la monophtalmie d'Horatius dans le déroulement de son exploit, tel que le rapportent les auteurs anciens, reconnaissait lui-même que le seul véritable appui de la mise en parallèle d'Horatius Cocles et d'Odinn était le fait, indéniable, que les deux héros romains Horatius Cocles et Mucius Scaevola forment un couple solidaire, à l'instar des deux dieux germaniques Odinn et Tyr ; voir DUMÉZIL (1973), p. 275-276.

(6) Voir DUMÉZIL (1974) ; nous avons évoqué cette légende au chapitre précédent, p. 42, note 42.

(7) Voir en dernier lieu DUMÉZIL (1977), p. 189-200.

qui place cette fontaine au pied d'une des racines de l'arbre du monde et en fait une source du savoir et de l'intelligence, en précisant que «le maître de cette fontaine est Mimir, qui est plein de savoir, parce qu'il y boit quotidiennement ; une fois Odinn vint et demanda d'y boire une gorgée, mais il ne reçut pas la permission avant d'y avoir mis un de ses yeux en gage» (8).

Ces bribes de mythologie germanique permettent de comprendre que ce qui est en jeu est la connaissance qui est un des privilèges du dieu principal du panthéon scandinave, Odinn. Cette connaissance lui vient de Mimir, ce qu'exprime le mythe, quelque peu différent mais de signification parallèle, voulant qu'Odinn ait toujours à ses côtés la tête de Mimir qu'il pouvait consulter pour en apprendre ce qu'il voulait savoir. La monophtalmie du dieu trouvait son explication dans ce contexte : selon le schéma de la mutilation qualifiante, il fallait que celui qui se présentait comme un «voyant» fût caractérisé par la perte, au moins partielle, de l'organe de la vue. Le dieu germanique, pour acquérir ce savoir, avait dû le mettre en gage dans la fontaine de la connaissance, l'abandonner dans l'eau de la source de Mimir.

Assurément, le savoir du dieu Odinn est avant tout d'ordre magique, et donc lié à sa nature de souverain du type Varuna, de dieu lieur, capable, par sa puissance de magicien, de paralyser immédiatement tout adversaire et de lui imposer son autorité (9). Aussi G. Dumézil, lorsqu'il avait instauré la comparaison entre Odinn et Horatius Cocles, avait-il insisté sur le fait que les auteurs qui rapportent la légende romaine soulignaient le regard terrible du héros qui affrontait seul l'armée étrusque. Dans son combat contre les Étrusques, Horatius Cocles aurait eu recours à la terreur paralysante émanant de son oeil unique, usant d'un pouvoir de priver magiquement l'ennemi de toute capacité de réaction, analogue au «lien d'armée» qu'Odinn mettait en œuvre sur le champ de bataille (10). En fait cette magie du regard, dans le cas du héros romain, se réduit au fait que Tite-Live parle des «regards terribles et menaçants» qu'Horatius

(8) Pour les données germaniques, voir DUMÉZIL (1940), p. 111-112 = DUMÉZIL (1948b), p. 163-164.

(9) Pour ces points, voir DUMÉZIL (1977), p. 190-192. Nous pouvons citer ce qu'en disait Snorri à propos de son Odinn (qu'il présente comme un ancien roi) dans *Ynlingasaga* 6 : «Odinn avait le pouvoir de rendre les ennemis aveugles et sourds dans la bataille, ou comme paralysés de frayeur et leurs armes ne coupaient pas plus que des bâtons».

(10) DUMÉZIL (1940), p. 101 = DUMÉZIL (1948b), p. 151.

jetait sur ses assaillants étrusques et dit qu'il «les frappait de stupeur» par son attitude – expression qu'utilisait déjà Polybe, plus d'un siècle avant l'historien padouan ([11]). Mais il nous paraît dangereux d'accorder trop d'importance à ces regards, sur lesquels aucun autre auteur que Tite-Live ne s'arrête (et qui n'ont en particulier aucun équivalent dans le long récit de Denys d'Halicarnasse). Quant à la stupeur qui frappe les ennemis, elle est expressément rapportée à une cause morale, l'audace dont fait preuve le jeune homme chez Tite-Live, «sa ferme résolution et son courage, plus encore que sa vigueur physique» chez Polybe. Gardons-nous de surinterpréter le texte : rien ne rappelle ici la valeur magique du regard qui paralyse l'adversaire. Il est illusoire d'évoquer les contorsions de Cuchulainn dans le domaine celtique : à s'en tenir aux textes, on ne peut pas dire que le héros romain «foudroie les Étrusques du regard», pas plus qu'il ne «retourne ainsi la fortune normale de la bataille» ([12]), puisque celle-ci, nous verrons ce point, se termine peut-être par une victoire stratégique pour Rome, l'ennemi devant renoncer à sa tentative de prise de vive force de l'*Vrbs*, mais se traduit, dans l'immédiat, par la mise hors de combat définitive du champion romain, voire sa mort.

D'autre part, en ce qui concerne le dieu germanique, s'il est indéniable qu'Odinn fait usage de son pouvoir de magicien lorsqu'il use de son «lien d'armée» à la guerre, cette utilisation militaire de sa maîtrise des charmes et procédés magiques n'est en rien mise en rapport avec la source de Mimir, ni non plus sa tête. Dans la légende qui explique que le grand dieu scandinave soit devenu borgne, rien n'évoque la guerre, ni n'autorise à affirmer que le savoir, probablement magique, que la perte d'un œil lui permet d'acquérir soit destiné à s'exercer sur le champ de bataille. Une telle spécification apparaît arbitraire et inutilement réductrice : l'épisode a une portée générale, en accord avec ce que nous savons par ailleurs sur les connaissances d'Odinn et le rôle de Mimir auprès de lui. Snorri se borne à dire à ce propos : «Il avait toujours près de lui la tête de Mimir qui lui communiquait beaucoup de nouvelles des autres mondes» et cette précision est suivie de celles concernant les conversations qu'il avait avec les morts ou les pendus, puis les deux corbeaux qu'il avait à son service et lui rapportaient des informations sur les pays les plus lointains. On est

(11) TITE-LIVE 2, 10, 8 (*circumferens inde truces minaciter oculos*), et 5 (*ipso miraculo audaciae obstupefecit hostes*) ; POLYBE 6, 55 (*katapeplègmenôn tôn hupenantiôn*).

(12) Sur ces différents points, DUMÉZIL (1940), p. 116-117, 119 = DUMÉZIL (1948b), p. 172-174, 171.

hors de tout contexte militaire et d'ailleurs la magie du dieu se fait sentir dans bien d'autres domaines que la guerre – poésie, science des runes, voire découverte des trésors enfouis sous la terre, point sur lequel insiste l'*Ynglingasaga* ([13]). Ainsi on ne peut pas dire que la tradition germanique sur le dieu à l'œil unique appuie vraiment une interprétation de la monophtalmie d'Horatius Cocles allant dans le sens d'un procédé de magie guerrière. Dans la mesure où les faits scandinaves autorisent à envisager un schème mythique indo-européen qui rendrait compte de la mutilation oculaire d'un des deux dieux souverains, il n'apparaît pas que cette explication fasse appel à un contexte guerrier, ni ne privilégie le moindre aspect militaire de cette «mutilation qualifiante».

Or, dans le cadre global de la comparaison entre la tradition qui servait aux Romains à rendre compte de la chute des Tarquins et ce qui semble avoir été le modèle de la bataille eschatologique telle que se la représentaient les Indo-Européens, cette remarque est importante. L'histoire par laquelle il était rendu compte de la perte de l'œil du souverain de type varunien, prix de l'acquisition du savoir magique qui était le sien, n'avait pas sa place dans le récit de la grande bataille. Effectivement, la légende de la source de Mimir n'a aucun lien avec le thème du Destin des dieux et on peut par ailleurs noter que le *Mahabharata*, autre avatar du même archétype si on adopte les vues de G. Dumézil, n'offre rien de comparable à cette histoire d'œil perdu afin de doter un personnage d'une capacité de voyance supérieure. Il y aurait là une raison comparative fondamentale à l'absence de parallélisme entre les épisodes du borgne et du manchot dans le récit romain et au fait que la monophtalmie d'Horatius Cocles reste inexpliquée. À la différence de ce qui se passait pour l'autre mutilation qualifiante, celle affectant la main du second personnage du couple des sauveurs mutilés, l'héritage du thème de la bataille eschatologique ne venait pas fournir de schéma explicatif intégré dans la trame du récit.

Les principaux récits

Quel aurait alors été le sens de l'épisode, puisque sa fonction ne pouvait pas être de fournir une explication de la perte de la main du héros ? Cela nous oblige à prendre en considération les principaux récits qui nous

(13) SNORRI, *Ynglingasaga* 7.

en ont été transmis (14). Il faut en effet tenir compte des divergences importantes que ceux-ci présentent, portant sur des points plus fondamentaux que celles qu'on rencontre dans la tradition concernant Mucius Scaevola. Les principaux témoins sont, en suivant l'ordre chronologique :

Polybe 6, 55 (traduction D. Roussel, 1970)

> «On raconte qu'Horatius Cocles combattait contre deux adversaires en avant du pont qui franchit le Tibre à hauteur de Rome, quand il aperçut une nombreuse troupe ennemie arrivant à la rescousse. Saisi d'inquiétude à l'idée que cette troupe pourrait forcer le passage et faire irruption dans la ville, il se retourna vers ses camarades qui se trouvaient derrière lui pour leur crier de se replier au plus vite et de couper le pont. Ceux-ci obtempérèrent et, pendant qu'ils étaient occupés à couper le pont, Cocles, malgré toutes ses blessures, tenait bon contre les assaillants, que sa ferme résolution et son courage, plus encore que sa vigueur physique, frappaient de stupeur. Quand l'attaque ennemie se trouva arrêtée devant le pont détruit, il se jeta tout armé dans le Tibre et périt volontairement, car le salut de la patrie et la gloire qui s'attacherait désormais à son nom avaient à ses yeux plus de prix que l'existence pendant le temps qui pourrait lui rester à vivre.»

Tite-Live 2, 10, 2-12 (traduction G. Baillet, 1942)

> (2) «Mais le pont Sublicius faillit livrer passage à l'ennemi, s'il ne s'était rencontré un brave, Horatius Cocles : c'est lui qui servit de rempart ce jour-là à la fortune de la ville de Rome. (3) Il était chargé de la garde du pont, quand il vit l'ennemi s'emparer du Janicule par une attaque brusquée et dévaler de là au pas de charge, pendant que ses hommes, effrayés, jetaient leurs armes et se débandaient. Il les arrête l'un après l'autre et leur barre le chemin, leur affirmant, au nom des dieux et des hommes, qu'ils ont tort d'abandonner leur poste et de s'enfuir ; s'ils laissent le passage par le pont libre derrière eux, bientôt il y aura plus d'ennemis sur le Palatin et le Capitole que sur le Janicule. Aussi il leur conseille, il leur recommande de couper le pont par le fer, par le feu, par tous les moyens possibles. Lui soutiendra le choc de l'ennemi, autant qu'une seule poitrine peut l'arrêter. (5) Il s'avance alors vers l'entrée du pont, ostensiblement, parmi les fuyards

(14) Nous ne citerons pas les présentations plus rapides de VALÈRE-MAXIME 3, 2, 1, FLORUS 1, 4 (1, 10), 4, *De uiris illustribus* 11, AMPELIUS 20, 4, qui reprennent le schéma livien (le héros ne subit aucune blessure, saute tout armé dans le Tibre et rejoint les siens à la nage). Pour le PSEUDO-PLUTARQUE, *Parallèles mineurs* 8, voir plus haut, p. 58-59, note 3.

dont on ne voit que le dos, et se met en garde, prêt à croiser le fer. Et justement ce prodige d'audace frappa les ennemis de stupeur. (6) Il y eut cependant deux hommes que l'honneur retint près de lui, Spurius Larcius et Titus Herminius, tous deux illustres par leur naissance et par leurs exploits. (7) Il les garda un moment pour résister à la première vague d'assaut, la plus houleuse du combat. Puis, quand il ne resta du pont qu'un étroit passage et que ceux qui le coupaient les rappelèrent, il força ces hommes à se retirer, eux aussi, en lieu sûr. (8) Promenant alors des regards terribles et menaçants sur les principaux Étrusques, tantôt il les défie individuellement, tantôt il s'en prend à tous : «Esclaves de tyrans orgueilleux, ils ne pensent plus à leur propre liberté et viennent attenter à celle d'autrui». (9) Ils hésitèrent un moment, se consultant l'un l'autre du regard pour engager le combat. Puis, poussés par la honte, ils s'ébranlent en masse, et, avec un cri, lancent à la fois leurs javelots sur leur unique adversaire. (10) Les traits se plantèrent tous dans le bouclier dont il se couvrait, et lui n'en demeurait pas moins solidement campé pour barrer tout le pont. Déjà ils se jetaient sur le héros pour tâcher de le culbuter, quand le fracas du pont qui se rompait, joint aux cris de joie des Romains devant le succès de leur entreprise, frappant les assaillants d'une frayeur soudaine, suspendit leur élan. (11) Alors Cocles s'écria : «Vénérable et saint dieu du Tibre, je t'en prie, reçois ce guerrier et ses armes dans tes eaux et sois lui favorable.» Alors, tout armé, il plongea dans le Tibre et, malgré tous les projectiles qu'on lançait sur lui, il parvint à la nage, sain et sauf, jusqu'aux siens, après ce trait d'audace plus admirable que vraisemblable aux yeux de la postérité. (12) L'État récompensa son héroïsme : il eut sa statue dans le Comitium ; il reçut tout le terrain qu'il put entourer d'un sillon en un jour. Et au milieu des honneurs officiels perçaient aussi les témoignages d'affection des particuliers : ainsi, au fort de la famine, chaque citoyen, selon ses ressources, préleva de lui-même quelque chose sur ses vivres pour le lui donner.»

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* 5, 23, 2-25, 3

(23, 2) «Tandis que les Romains fuyaient tous en direction de la ville et essayaient de se frayer un chemin en force par le seul pont, l'ennemi lança une violente attaque contre eux. Il s'en fallut de peu que la cité ne fut prise d'assaut, car elle n'avait pas de murailles du côté du fleuve et serait certainement tombée si les poursuivants étaient entrés en même temps que ceux qui fuyaient. Ceux qui résistèrent à l'attaque ennemie et sauvèrent l'ensemble de l'armée furent au nombre de trois, Spurius Larcius et Titus Herminius, qui commandaient l'aile droite et étaient au nombre des soldats plus âgés, et Publius Horatius, qui avait reçu le surnom de Cocles à cause de la mutilation qui affectait sa vue, car il avait eu un œil crevé dans une bataille, et qui était au nombre des plus jeunes, et le plus beau des hommes

pour l'apparence physique et le meilleur pour les qualités morales ([15]). (3) Cet homme était le neveu de Marcus Horatius, l'un des consuls, et descendait de Marcus Horatius, l'un des triplés qui avaient vaincu les triplés albains, lorsque les deux cités, qui avaient entrepris de se faire la guerre pour l'hégémonie sur le Latium, s'accordèrent pour ne pas y risquer toutes leurs forces, mais seulement trois champions, comme je l'ai relaté dans un livre précédent. (4) Ces hommes, tout seuls, s'étant placés le dos au pont, empêchèrent l'ennemi de le franchir pendant longtemps et maintinrent leur position bien qu'accablés par toutes sortes de projectiles, très nombreux, et recevant des coups d'épée dans un combat au corps à corps, jusqu'à ce que toute l'armée eût franchi le fleuve.»

(24, 1) «Quand il leur sembla que les leurs étaient en sûreté, deux d'entre eux, Herminius et Larcius, dont les armes qui les protégeaient avaient été mises hors d'usage par les coups continuels qu'elles avaient reçus, se replièrent pas à pas. Mais Horatius, à lui tout seul, bien que les consuls et le reste des citoyens, attachant le plus grand prix à ce qu'un tel homme fût sauvé pour sa patrie et ses parents, l'appelassent depuis la ville, ne se laissa pas convaincre de le faire, mais demeura là où il avait pris initialement position, après avoir enjoint à Herminius et son compagnon de dire de sa part aux consuls de faire couper le pont à la sortie de la ville, en toute hâte (il n'y avait en ces temps-là qu'un seul pont, fait en bois et formé de l'assemblage de poutres, sans fer, que les Romains conservent encore de mon temps dans ce même état), et d'ordonner à leurs hommes, quand le pont serait coupé presque entièrement, de le lui faire savoir par certains signaux et par des cris plus forts. Le reste, dit-il, serait son affaire. (2) Ayant donné ces instructions aux deux hommes, il se tint debout sur le pont lui-même et, quand l'ennemi fit mouvement contre lui, il abattit les uns à coups d'épée, renversa les autres à l'aide de son bouclier, si bien qu'il repoussa tous ceux qui s'étaient élancés sur le pont. Ceux qui s'étaient lancés à sa poursuite n'osaient plus en venir aux mains avec lui, le considérant comme un fou qui recherchait la mort. À cela s'ajoutait qu'il n'était pas facile pour eux d'accéder auprès de lui, car il avait à sa droite et à sa gauche la protection du fleuve et, en face de lui, celle que lui assurait l'amoncellement des morts et de leurs armes. Mais, se tenant massés à distance, ils lui jetaient des lances, des javelots, des grosses pierres et ceux qui n'en disposaient pas lui lançaient les armes et les boucliers des morts. (3) Mais lui continuait à combattre, leur retournant leurs armes contre eux, et, comme

(15) Sur le sens de cette qualification qui, selon un schéma récurrent, présente le héros comme achevé sur chacun des trois plans de l'idéologie trifonctionnelle, en faisant un «homme complet», voir nos remarques dans Briquel (2001-2002).

il est naturel puisqu'il les jetait contre une troupe compacte, il était à même de toucher continuellement quelque cible. Mais, quand il fut submergé et eut reçu des blessures sur beaucoup de parties de son corps, et particulièrement un coup de lance qui, traversant une de ses fesses au-dessus de la jointure de la cuisse, lui infligea une grande douleur qui l'affaiblissait et le gênait dans ses déplacements, il entendit ceux qui se trouvaient derrière lui crier que le pont avait été presque entièrement coupé. Il sauta donc avec ses armes dans le fleuve et, nageant à travers le courant, ce qui n'était pas facile (en effet, le flot, qui était divisé par les piles du pont, était rapide et formait de grands tourbillons), il prit pied sur le rivage sans avoir perdu aucune de ses armes lors de sa traversée.»

(25, 1) «Cet exploit lui acquit une gloire éternelle. En effet les Romains s'empressèrent de le ramener dans la cité, après l'avoir couronné et en le célébrant dans leurs chants comme un de leurs héros, et les habitants, en foule, sortirent de leurs maisons, dans leur désir de le voir tant qu'il était encore en vie, car il leur semblait qu'il ne serait pas long à succomber à cause de ses blessures. (2) Et quand il eut échappé à la mort, le peuple lui érigea une statue de bronze qui le représentait en armes dans la partie la plus importante du Forum et lui attribua la quantité de terres publiques qu'il délimiterait en en faisant le tour dans une journée avec une charrue tirée par des bœufs. En dehors de ces dons faits à titre public, chacun individuellement, parmi les hommes aussi bien que les femmes, dans cette période où une disette extrême des produits de première nécessité les frappait tous, le gratifia d'une ration journalière de nourriture, la population totale dépassant trois cent mille têtes. (3) Ainsi Horatius qui avait montré un tel courage dans ces circonstances fut envié plus que tout autre Romain, mais fut contraint à une inactivité qui lui interdit tout autre service de l'État par le handicap qui le gênait dans sa marche. À cause de ce malheur, il n'obtint jamais le consulat ni aucun autre commandement militaire.»

Plutarque, *Vie de Publicola* 16, 6-9 (traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux, 1968)

(6) «... le découragement s'empara des Romains, qui cherchèrent leur salut dans la fuite vers la ville. Comme les ennemis s'avançaient impétueusement pour traverser le pont de bois, Rome fut en danger d'être prise de vive force. Mais Horatius Cocles, le premier, et avec lui deux des Romains les plus en vue, Herminius et Larcius, leur firent front sur le pont de bois. (7) Horatius avait été surnommé Cocles (le Borgne) parce qu'il avait eu un œil crevé à la guerre, ou, selon d'autres auteurs, parce qu'il avait le nez tellement aplati et enfoncé que ses yeux n'étaient séparés par rien et que ses sourcils se touchaient. Les gens du peuple voulaient l'appeler Cyclope, mais, comme leur langue fourchait, ce défaut de prononciation

prévalut au point que la foule le nomma Cocles. (8) C'est lui qui, posté en tête du pont, repoussa les ennemis jusqu'au moment où ses compagnons eurent coupé le pont derrière lui. Alors, se jetant tout armé dans le fleuve, il se sauva à la nage et atteignit la rive opposée, bien que blessé à la fesse par une lance étrusque. (9) Publicola, rempli d'admiration pour son courage, proposa aussitôt à tous les Romains de se cotiser en sa faveur, chacun d'eux contribuant pour une somme égale à ce qu'il dépensait en un jour pour sa nourriture ; ensuite il lui fit donner le terrain qu'il pourrait lui-même entourer en un jour en traçant un sillon avec sa charrue. En outre, on lui érigea une statue de bronze dans le sanctuaire de Vulcain, afin de le consoler par cette marque d'honneur de sa blessure, qui l'avait rendu boiteux.»

Divergences dans la tradition

Ces récits présentent des divergences. Certaines sont de peu de portée. Ainsi, si Denys d'Halicarnasse est le seul à donner un prénom au héros, Publius, c'est que lui, ou plus probablement la source qu'il suit, s'est avisé de ce que le personnage était constamment désigné comme Horatius Cocles, c'est-à-dire avec gentilice et surnom, mais sans prénom, ce qui est contraire aux règles de l'onomastique romaine. L'isolement de cette précision montre que c'est là une initiative secondaire, qui n'a pas eu de lendemain. Ou que le pont soit coupé, apparemment, par Herminius et Larcius chez Plutarque, mais par d'autres ailleurs, les deux compagnons d'Horatius se bornant, chez Tite-Live et Denys, à transmettre aux consuls la demande du héros de faire couper le pont, n'est qu'un point secondaire. Plus généralement, il faut tenir compte de l'orientation propre des différents textes. Le récit de Plutarque s'insère dans la biographie de Publicola, non dans une histoire de Rome : cela explique l'insistance, énervante, sur le rôle de Publicola, à qui est rapportée l'initiative de toutes les marques d'honneur décernées au héros après son retour à Rome, alors qu'il est beaucoup plus suggestif de les présenter comme émanant spontanément du peuple, en une conjonction de mesures officielles et privées, ce qu'on a chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse. L'auteur des *Vies parallèles* suit ici une version qui majore systématiquement la part du grand homme de la *gens Valeria* dans l'affaire, version qu'il ne sera pas trop risqué d'attribuer à Valerius Antias. Ce qui est de plus grande conséquence, il ne faudra pas nécessairement surévaluer la portée de certaines distorsions entre la narration de Polybe et celle des autres auteurs et y voir la trace d'une couche plus ancienne de la tradition, qui

aurait été modifiée par la suite. Polybe évoque la légende du borgne qui arrête l'armée étrusque à titre d'exemple de haut fait de l'histoire de Rome et ne prétend pas faire un récit des débuts de la république ([16]). Si les deux compagnons du héros, Larcius et Herminius, que mentionnent les trois autres textes, n'apparaissent pas chez lui, il ne faut pas nécessairement conclure que la légende à leur sujet ne s'était pas encore formée, mais simplement que l'historien n'a pas éprouvé le besoin d'en parler. Il en va de même pour l'absence de mention de la statue : à la différence de la gratification de terres par l'État ou celle de rations alimentaires par le peuple, qui n'ont pas de sens dans le récit polybien où le héros meurt à la fin de son haut fait, on peut très bien imaginer qu'une statue lui ait été décernée à titre posthume – et effectivement, nous le verrons, il est probable que la tradition à ce sujet existait déjà à l'époque où Polybe écrivait ses *Histoires*.

Cependant on constate des distorsions qui sont d'une tout autre importance. Le sort final du héros n'est pas identique chez Polybe et chez les autres auteurs. Seul à présenter les choses de cette manière, Polybe affirme qu'Horatius a péri, englouti dans les eaux du Tibre. Une divergence d'une telle portée ne peut pas être évacuée sous prétexte que le récit polybien témoignerait d'une «rédaction distraite» ([17]). Apparaissant dans le récit le plus ancien qui nous est parvenu, une telle fin de l'épisode, en contradiction avec tout ce qui nous est dit par ailleurs et inattendue pour un des sauveurs de Rome dont il semblerait logique que le sort soit parallèle à celui des autres héros de la guerre, comme Mucius Scaevola ou Clélie, qui survivent à leurs aventures, ne peut être l'effet d'un à-peu-près ou d'une inadvertance. Il faut compter avec l'existence d'une forme de tradition, et d'une forme ancienne, qui admettait la mort du héros à la suite de son exploit. Mais, sur le point du sort final du héros, même s'ils sont d'accord pour le faire survivre, les autres auteurs ne présentent pas les faits de la même manière. Tite-Live affirme que le héros ne subit aucune blessure et cette version, la plus flatteuse pour l'orgueil de Rome, a prévalu chez les écrivains ultérieurs ([18]). En revanche Denys et Plutarque

(16) Pour cette raison, l'exploit d'Horatius est présenté comme un fait isolé, non relié à un moment précis de l'histoire du siège, alors que, chez les historiens qui offrent un récit continu, il prend place au début du siège, après la perte du Janicule par les troupes romaines.

(17) Dumézil (1940), p. 116 = Dumézil (1948b), p. 170.

(18) Qu'Horatius soit resté indemne est expressément affirmé par Valère-Maxime 3, 2, 1, et ni Florus 1, 4 (1, 10), 4, ni l'auteur du *De uiris illustribus* 11, ni Ampelius 20, 4 ne font état d'une blessure.

font état de blessures, et d'une en particulier, précisément évoquée, qui l'aurait touché à la cuisse et qui l'aurait rendu boiteux pour le reste de ses jours. L'issue du combat est d'ailleurs si peu exempte de toute conséquence négative pour le héros que le récit des *Antiquités romaines* insiste sur le fait que, devant la gravité de ses blessures, les Romains s'attendaient à voir leur champion mourir et que sa survie a été une surprise. Il souligne de même, plus loin, le lourd handicap que sa claudication a représenté pour Horatius, puisqu'elle l'a empêché d'exercer la moindre charge publique dans la cité.

La claudication d'Horatius Cocles

Ainsi, pour une partie au moins de la tradition, Horatius Cocles était non seulement borgne, mais aussi boiteux. Le trait était suffisamment important pour que, parfois, la blessure à la cuisse fût évoquée en l'absence de toute référence à la monophtalmie du héros : cela a été justement relevé par B. Lincoln dans un discours prêté à Cicéron par Dion Cassius, où l'orateur met en parallèle la jambe – et non pas l'œil – d'Horatius et la main de Mucius ([19]).

Par ailleurs, le fait que le héros soit resté boiteux à la suite de son exploit a nourri toute une tradition, développant le thème pour en faire la base d'un de ces «mots» qu'affectionnaient les Anciens. Un passage de Servius présente une suite de l'histoire, fondée sur la claudication que le héros avait héritée de son combat des bords du Tibre ; dans cette histoire, le fait que le héros boite, loin d'être une tare, était un souvenir et un témoignage de sa gloire, dont il pouvait s'enorgueillir :

> «Cocles à lui seul soutint le choc des ennemis, jusqu'au moment où, derrière lui, le pont fut détruit par ses compagnons : lorsque cela fut fait, il se jeta avec ses armes dans le Tibre et, bien qu'il fût blessé à la cuisse, il n'en traversa pas moins ses flots à la nage. À la suite de quoi il prononça ce mot, alors qu'on lui reprochait le défaut qu'il avait à la cuisse lors des comices : «À chaque pas que je fais je me souviens de mon triomphe» ([20]).»

Cette anecdote n'est en réalité que l'adaptation à la légende romaine du héros tout à la fois borgne et boiteux d'une histoire bien connue en

(19) Dion Cassius 45, 32, 3. Voir Lincoln (1991), p. 250 et Lincoln (1993), p. 180.

(20) Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 7, 647. Le trait est rappelé par le premier Mythographe du Vatican (1, 73, 12).

Grèce, qui au départ mettait en scène une mère et son fils et attribuait à la femme une formule de ce genre, où elle réprimandait son fils qui se plaignait d'une claudication qu'il devait à une blessure reçue à la guerre. On l'attribuait généralement à une femme de Sparte et, dans ses *Apophtegmes des Lacédémoniennes*, Plutarque présente deux formes différentes de l'anecdote, l'une où le fils supporte mal le défaut qui l'affecte lorsqu'il part en campagne, l'autre où la scène se passe au retour d'une expédition où il a été blessé au pied. Stobée rapporte, d'après Dion Chrysostome, une variante de la première forme de l'histoire (21). Mais cet exemple de bon mot avait été utilisé dans d'autres contextes : Plutarque cite une version où il s'agit d'Alexandre s'adressant à son père Philippe II alors que celui-ci avait reçu un coup de lance à la cuisse dans un combat contre les Triballes et battait en retraite en se plaignant de la blessure qui le forçait à boiter (22). Cette fois c'est le fils qui réprimande son père : on constate la grande adaptabilité du thème.

Il en va de même chez les Romains, qui avaient repris l'histoire aux Grecs. Cicéron en présente, dans l'*Orateur*, une application au cas de Spurius Carvilius, consul en 293 av-J.-C. et vainqueur de Tarente dont il s'empara en 272 av. J.-C. Cette fois, le cadre d'origine est conservé, puisqu'il s'agit de reproches faits par une mère à son fils :

> «En effet, ce mot que sa mère dit à Spurius Carvilius qui souffrait d'une grave claudication à la suite de la blessure qu'il avait reçue au service de la république et avait pour cette raison honte de sortir en public : «Pourquoi ne pas sortir, Spurius mon fils, puisque, à chaque fois que tu feras un pas, il te viendra à l'esprit le souvenir de tes vertus» est remarquable et significatif. (23)»

On peut parler d'un «thème passe-partout», dont la tradition romaine, en mettant la formule dans la bouche du boiteux lui-même, a pu aisément enrichir la légende d'Horatius Cocles. Or cette application de l'histoire au héros borgne résulte d'un développement ancien, ce qui prouve bien l'importance de la référence à la blessure affectant la marche du personnage. Car on en trouve la trace déjà chez Callimaque, et donc dans la première moitié du IIIe siècle av. J.-C. Un des résumés qui nous sont parvenus de

(21) PLUTARQUE, *Apophtegmes des Lacédémoniennes* 241, DION CHRYSOSTOME, fragment 16 (= STOBÉE 3, 7, 28).

(22) PLUTARQUE, *De la fortune ou la vertu d'Alexandre* 331 b.

(23) CICÉRON, *L'orateur* 2, 61.

ses *Aitia*, révélé par un papyrus de Milan publié en 1934, présente en effet déjà une extension à un héros romain, qui ne peut être que l'Horatius Cocles de la tradition annalistique, de l'anecdote de la mère réprimandant son fils qui se plaint d'être devenu boiteux en accomplissant un fait d'armes ([24]). Le texte offre il est vrai de sérieuses difficultés. Le héros n'est pas désigné par le nom d'Horatius (ni n'est dit avoir perdu un œil), mais est appelé Gaius. D'autre part, l'exploit qui lui est attribué n'a apparemment que peu de rapport avec ce que l'historiographie classique raconte du soldat borgne : son titre de gloire est non d'avoir défendu le pont du Tibre, mais d'avoir vaincu en combat singulier le chef ennemi – ce qui évoque plutôt des cas comme ceux de Cornelius Cossus, affrontant le roi de Véies Lar Tolumnius et remportant les deuxièmes dépouilles opimes de l'histoire de Rome, ou de Manlius Torquatus et Valerius Corvus, abattant des champions gaulois – et les adversaires qui viennent mettre le siège devant Rome ne sont pas les Étrusques, mais les Peucétiens, peuple établi sur l'Adriatique, dont il est surprenant qu'il soit fait état pour une telle attaque, alors qu'il ne semble jamais être intervenu dans les affaires de l'*Vrbs* et du Latium. Aussi proposa-t-on de multiples explications pour ce mystérieux siège de la ville par des Peucétiens – y voyant un souvenir de l'attaque gauloise, menée à partir de l'Apulie, de 360 av. J.-C., voire de la prise de la ville en 390 av. J.-C. à la suite de laquelle les Gaulois partirent vers l'Apulie où ils s'allièrent à Denys de Syracuse, ou de l'invasion samnite dans le Latium en 315 av. J.-C., ou d'une des nombreuses attaques des Èques et des Volsques, ou encore d'une expédition des Fidénates et des Véiens, dont on nous dit qu'ils s'avancèrent plusieurs fois jusque sous les murs de la Ville au cours du v^e^ siècle av. J.-C. (ainsi respectivement en 462 et 446 et en 435 av. J.-C.) ([25]). Mais un élément capital fut introduit dans la discussion par L. Früchtel, qui, dans un article paru en 1941 ([26]), mit en parallèle l'*aition* de Callimaque avec un passage de Clément d'Alexandrie qui relatait l'histoire de Mucius Scaevola

(24) Callimaque, *Diegesis* 5, 25-32 : «(Callimaque) dit que, lorsque les Peucétiens assiégeaient les murailles de Rome, le Romain Gaius tua leur chef qui l'attaquait, mais fut blessé par lui à la cuisse. Par la suite, alors qu'il supportait mal de boiter, il cessa d'être démoralisé quand il fut réprimandé par sa mère».

(25) Voir respectivement Stroux (1934) et Pasquali (1939) ; Antonelli (2002) ; Altheim (1935) 2, p. 137-144, et Wiken (1937), p. 177, note 3 ; Mazzarino (1966) 2, p. 268-273.

(26) Früchtel (1941).

– là aussi doté d'un nom qui n'est pas celui de la tradition habituelle, mais est appelé Postumus – comme s'étant passée lors d'un conflit avec des Peucétiens ([27]). La coïncidence est trop remarquable pour être fortuite : il ne peut s'agir que du siège de Rome par Porsenna, le seul dont l'historiographie ait gardé la mémoire ([28]), et, puisque Postumus est certainement le héros manchot dont on retrouve bien dans le texte des *Stromates* le haut fait, l'autre adversaire des Peucétiens, Gaius, doit être Horatius Cocles – ou du moins sa légende, qui présente assurément d'assez fortes discordances par rapport à la version classique, doit s'être formée à partir de celle du héros borgne. Il conviendra dès lors de rapporter la présentation de Callimaque à une réélaboration grecque des échos qui étaient parvenus dans le monde hellénique de l'attaque de Rome par Porsenna et de la manière dont les Romains présentaient les faits. G. Colonna a situé le milieu où une version aussi aberrante avait pu naître ([29]) : chez les Grecs de Syracuse, à l'époque du tyran Denys, qui étaient intéressés avant tout par les développements adriatiques de la politique du roi de Chiusi et ont pu en arriver à ne parler que des Peucétiens, avec qui le souverain étrusque avait pu nouer des liens d'alliance et dont certains avaient pu participer à son expédition en direction de la basse vallée du Tibre ([30]), en omettant les Étrusques eux-mêmes. Peut-être faut-il créditer l'historien du tyran Philistos, qui fut aussi son collaborateur et son ami, de cette présentation de la légende du héros borgne, qui y introduit la vieille anecdote de la mère rappelant à son fils le souvenir de ses hauts faits.

Quoi qu'il en soit des circonstances précises de son élaboration, la version de Callimaque suppose que la claudication d'Horatius Cocles, qui est au centre de l'*aition*, fût un fait connu à l'époque du poète alexandrin

(27) Clément d'Alexandrie, *Stromates* 4, 56, 3 : «aussi Postumus le Romain, prisonnier des Peucétiens, non seulement ne trahit aucun secret, mais, ayant placé sa main sur le feu, la laissa sans sourciller se liquéfier comme si elle avait été en bronze.»

(28) C'est l'argument que mettait en avant G. De Sanctis, dans De Sanctis (1935), qui défendait déjà l'identification du Gaius de Callimaque et d'Horatius Cocles, mais ne connaissait pas encore le passage de Clément d'Alexandrie.

(29) Colonna (2000).

(30) La même insistance sur les aspects adriatiques de la politique étrusque se manifeste dans la présentation, certainement d'origine grecque (et précisément cumaine ici : on a affaire à la fameuse «chronique cumaine» repérée par A. Alföldi, dans Alföldi (1965), p. 56-72, dont Denys s'est servi dans cette partie de son œuvre), qu'on trouve chez Denys d'Halicarnasse (7, 3, 1-4) de l'attaque des Étrusques contre Cumes en 524 av. J.-C. Ces Étrusques sont définis comme des Tyrrhènes de l'Adriatique, accompagnés de Dauniens et d'Ombriens. Voir, outre Colonna (2000), Mele (1987), en part. p. 164-167.

– sinon à celle de Philistos, si on admet que c'est celui-ci qui a fourni la matière du poème. Le détail aurait déjà été admis au IIIe, voire au IVe siècle av. J.-C. : retenons l'hypothèse d'une grande ancienneté, que paraît corroborer un autre fait. On peut en effet faire intervenir ici la question de la statue érigée en l'honneur du héros (31). Des indications topographiques données par les sources (la statue se serait dressée dans le Comitium selon Tite-Live, dans l'endroit le plus important du Forum selon Denys d'Halicarnasse, dans le temple de Vulcain selon Plutarque), qui ne sont contradictoires qu'en apparence, il appert, comme l'a montré F. Coarelli, que l'effigie dans laquelle on se plaisait à reconnaître la figure du héros s'élevait sur le Volcanal, l'antique sanctuaire du dieu du feu qui se trouvait au cœur de la cité, jouxtant le Comitium, à proximité de la curie (32). Tout porte dès lors à croire que c'était une statue représentant le dieu Vulcain lui-même, qui aura été réinterprétée de la sorte (33). Or il est clair que la claudication attribuée à Héphaïstos a dû jouer dans cette identification : c'est parce que le dieu du feu était réputé boiteux qu'on a considéré que cette statue pouvait être celle d'un autre boiteux, le héros de la défense du passage du Tibre (34). Le passage de Plutarque, qui met

(31) Parmi les marques d'honneur décernées au héros, celle-ci paraît reposer sur une tradition ancienne. Il n'en va pas de même de l'attribution d'une portion de terrain délimitée par le sillon tracé en un jour par un attelage de bœufs tirant une charrue, qui a des chances d'être empruntée à la légende de Mucius Scaevola, où elle se retrouve, mais avec une justification étiologique (existence des *Mucia prata*) qui n'existe pas dans le cas d'Horatius, ni pour celle du don de rations alimentaires par l'ensemble des Romains, qui semble provenir de l'épisode de Manlius Capitolinus repoussant l'assaut gaulois sur le Capitole (Tite-Live 5, 47, 8), où le caractère alimentaire du don est davantage à sa place vu l'insistance de la tradition sur la famine qui frappait les assiégés du Capitole, ce qui n'est pas le cas pour les Romains attaqués par Porsenna, du moins à ce moment du siège.

(32) Voir Coarelli (1983), p. 161-178.

(33) Coarelli (1982), p. 174, n. 28. Dans le même sens, Capdeville (1995), p. 420-421.

(34) À vrai dire, point sur lequel nous reviendrons, il est difficile de déterminer si le héros était déjà considéré, à date ancienne, comme ayant été blessé spécifiquement à la cuisse (et n'avait pas subi des blessures multiples, non autrement précisées, comme cela apparaît dans le texte de Polybe) ou bien si c'est le rapprochement avec la statue du dieu boiteux du Volcanal qui a imposé l'idée d'une blessure spécifiquement à la cuisse, à partir d'un état de la tradition où le héros aurait été considéré comme déformé par des coups reçus, sans que l'effet en ait été spécifié. Il faut tenir compte de ce qu'un autre trait mettait en relation le dieu de feu et le héros du Tibre : Horatius est borgne et, sinon le dieu du feu, du moins des personnages liés à lui, comme les Cyclopes en Grèce ou le fondateur de Préneste Caeculus, qui passait pour être son fils, étaient caractérisés par un défaut affectant la vue (voir Comassa (1989), p. 45-56, 62-80, Capdeville (1995), p. 51-52, 144-145).

explicitement en relation la blessure qui gênait le héros dans sa marche avec la statue qui lui aurait été érigée dans le sanctuaire de Vulcain, montre que ce point a servi à justifier l'attribution à Horatius d'un monument qui représentait au départ le dieu du feu.

Mais, s'il en a été ainsi, on aurait de nouveau là un indice de l'ancienneté de la tradition sur la claudication du héros. Car Aulu-Gelle nous rapporte une anecdote sur des haruspices perfides qui auraient cherché à tromper les Romains, qui avaient eu recours à leur science des prodiges, et spécialement ceux liés à la foudre, en leur donnant de fausses indications lorsque la foudre était tombée sur cette statue d'Horatius Cocles ([35]). L'auteur des *Nuits attiques* se réfère à une source ancienne : par-delà Verrius Flaccus qui, à l'époque d'Auguste, a dû servir d'intermédiaire, il évoque les *Annales maximi*, qui doivent être les annales pontificales, forme la plus ancienne d'historiographie qui ait existé à Rome ([36]). Nous sommes encore une fois renvoyés à une époque haute, et d'ailleurs le type d'anecdote, mettant en scène des spécialistes étrusques en matière de divination, qui entre dans une série d'histoires analogues, n'a pu naître qu'à une époque pas trop éloignée de la conquête définitive de l'Étrurie par Rome, où des Romains de souche pouvaient voir d'un mauvais œil que la cité fît appel à d'anciens ennemis pour ses besoins religieux ([37]). Nous avons donc là un nouvel indice de ce que, loin d'être une adjonction récente à la légende d'Horatius Cocles, la blessure qui l'empêchait de marcher normalement était un trait ancien de la tradition.

On aurait donc là, au fond, un nouvel exemple de mutilation qualifiante. Car, alors que l'unicité de l'œil d'Horatius ne joue aucun rôle dans la tradition, telle que nous la connaissons, la blessure qui l'affecte entre dans la même logique que celle qui rend compte de la perte de la main de Mucius. C'est en combattant que le héros borgne est blessé et sa blessure – quand il ne meurt pas, ce qui est le cas chez Polybe – le rend au moins incapable de combattre, donc de remplir la fonction dans laquelle il a excellé. Le parallélisme peut être établi avec le héros manchot : c'est en engageant sa parole que Mucius est amené à perdre sa main, ce qui

(35) Aulu-Gelle 4, 5, 1-6.

(36) Le passage est donné comme le fragment 7 des annales pontificales dans Chassignet (1996).

(37) Sur ce point, voir Mac Bain (1982), p. 53-56 (où sont évoquées les histoires parallèles de la découverte de la tête d'homme sur le Capitole et du quadrige des Véiens destiné à orner le faîte du temple de Jupiter Capitolin).

l'empêchera à l'avenir de prêter le moindre serment – ce qui, au moins comparativement, était la valeur première du personnage. En outre, on peut dire que la blessure d'Horatius, trace glorieuse de son héroïsme, le qualifie explicitement comme guerrier (au moins sur le mode de la mémoire) : c'est bien le sens de la réprimande que lui adresse sa mère dans la fable d'origine grecque que lui applique Callimaque, sa claudication le renvoyant constamment à ce moment où il a réalisé son être. Ce qui d'ailleurs, point sur lequel nous aurons à revenir, le situe, si on fait intervenir les trois fonctions de la vieille articulation indo-européenne, sur le plan de la deuxième fonction ([38]).

Orientation primitive du récit

Si le thème de la claudication, ou de la blessure en général, appartient à un fonds ancien de la tradition, cela induit à penser qu'à l'inverse, la forme de la légende qui a eu le plus d'influence sur les auteurs ultérieurs, celle de Tite-Live, où le héros ne subit pas la moindre atteinte, résulte d'une réfection. À partir d'un certain moment, les Romains auront considéré comme indigne de leur héros qu'il périsse dans le combat, comme le soutenait Polybe, ou qu'il soit forcé à mener une vie diminuée, rendu incapable par les suites de son combat de rendre le moindre service à la

(38) Sur la claudication d'Horatius Cocles, voir Lincoln (1991), p. 250-252 et Lincoln (1993), p. 180-182. Mais si Horatius Cocles est à la fois borgne et boiteux, les deux défauts ne sont pas mis sur le même plan. La claudication est justifiée dans le récit (du moins pour les auteurs chez qui le motif est présent), alors que la monophtalmie reste en l'air, déconnectée de la narration. Aussi nous paraît-il illusoire de rapprocher Horatius Cocles de cet autre borgne manchot (au moins temporaire) qu'est, chez les Celtes, dans le récit de la seconde bataille de Mag Tured, Lug, qui fait le tour de l'armée du peuple des anciens dieux, les Túatha Dé, en sautant sur un pied et en se cachant un œil, tout en prononçant une formule magique. Dans la légende celtique, les deux défauts physiques sont associés, et par ailleurs insérés dans un comportement magique qu'il paraît hasardeux d'introduire dans la légende romaine. Sur l'attitude de Lug dans cet épisode, d'un point de vue comparatif, voir maintenant Sergent (2004), p. 271-277. D'autre part, si on peut estimer que le récit romain fait intervenir les trois handicaps que sont le fait d'être borgne, manchot et estropié, selon une mise en série qui est attestée par une tradition germanique qu'évoque B. Lincoln dans Lincoln (1993), p. 181, note 22 (et qui se retrouve dans de tout autres secteurs : p. ex. dans les évangiles de Matthieu, en 18, 8-9, et Marc, en 9, 43-47, pour les borgnes, estropiés, manchots qui entreront au paradis), cela ne donne pas lieu à une séquence ordonnée où les trois manques seraient mis en parallèle. Il nous paraît dès lors peu indiqué de les rassembler sous une signification univoque (qui serait celle de la mise en cause de la royauté par des individus de classes subalternes).

patrie. Même dans le déroulement de la lutte où il s'était illustré, il a dû paraître plus conforme à l'image de force invincible que la cité voulait se donner d'elle-même de dresser le portrait d'un guerrier opposant son bouclier aux traits de toute l'armée ennemie et à même d'échapper sans la moindre égratignure. Aussi serions-nous porté à suivre l'opinion de ceux qui, sur ce point, supposent une évolution chronologique de la légende et considèrent l'image d'un preux invincible et invulnérable, qui rejoint les siens sans la moindre blessure, que se plaisent à en donner Tite-Live et ses émules, comme le fruit d'un enjolivement secondaire (39).

Ces mêmes auteurs il est vrai estiment que la version primitive serait celle de Polybe, où le héros meurt au cours même de la lutte. Par rapport à elle, la version le présentant comme blessé et devenu boiteux témoignerait déjà d'une atténuation, les Romains n'ayant plus supporté qu'un tel représentant de leur *uirtus* nationale pût être présenté comme succombant, et donc apparaître comme vaincu, à l'issue de son combat. Mais il nous semble nécessaire de rester prudent. La version de la mort du héros, représentée par Polybe, n'est pas attestée avant celle où il survit, mais est marqué pour le reste de ses jours par la blessure qui l'empêche de marcher normalement, qui apparaît chez Callimaque, donc un siècle plus tôt. On ne peut donc pas poser mécaniquement un passage de la version de la mort, qui serait plus ancienne, à celle de la blessure, qui serait plus récente. Les deux ont dû coexister. Nous pouvons nous en tenir à cette constatation, sur laquelle nous aurons à revenir lorsque nous envisagerons l'aspect comparatif du problème.

Un tel état de fait peut nous surprendre, tant il nous paraît foncièrement impossible de mettre sur le même plan une version qui laisse survivre le héros, même blessé, et une autre qui pose sa mort comme fin de son exploit. Mais cette distorsion que nous ressentons entre les deux versions apparaît atténuée dans les textes. Dans la version de Polybe, où le personnage périt par noyade dans le fleuve, le héros est dit subir de nombreuses blessures (40) ; cependant sa mort n'est pas présentée comme le

(39) Dans ce sens, p. ex. OGILVIE (1965), p. 258-259.

(40) En théorie, on peut estimer que, parmi ces blessures que Polybe ne détaille pas, la blessure à la cuisse sur laquelle insistent les variantes où le héros survit, mais en étant blessé, avait sa place, mais que l'historien, dans sa courte présentation de l'épisode, n'a pas jugé bon de la préciser. Mais, comme nous l'avons vu, il n'est pas certain que le motif de la blessure à la cuisse appartienne, à propos du héros, à l'état le plus ancien de la tradition : il peut résulter d'une contamination avec la claudication attribuée à Héphaïstos.

résultat des coups qui l'ont frappé, mais d'un choix volontaire, qu'il fait en périssant par noyade dans le fleuve une fois qu'il constate la rupture du pont sur le Tibre et estime sa mission achevée ([41]). Le thème de la blessure est donc bien présent dans cette forme de la légende, mais est relativement déconnecté de celui de la mort du personnage. Inversement, on ne peut manquer d'être sensible au fait que, dans la forme de la légende où le héros continue à vivre mais où le thème de la mutilation est présent, ce handicap est présenté comme quasiment l'équivalent d'une mort. Denys d'Halicarnasse, dont le récit est le plus détaillé, est explicite sur ce point. Dans un premier temps, les Romains sont persuadés que le héros ne survivra pas à ses blessures et c'est contre toute attente qu'il échappe à la mort. Puis, lorsqu'il apparaît qu'il ne succombera pas, le sort qui lui échoit est présenté comme à peine préférable à cette mort qu'il a évitée. L'historien augustéen parle de malheur, de contrainte qui pèse désormais sur lui, et insiste sur le fait qu'il n'exercera plus aucune fonction, notamment dans le domaine militaire où il avait montré sa valeur ([42]) : les honneurs qui lui sont décernés sont considérés comme une compensation pour cette triste situation. Il en va de même dans la présentation, plus courte, de Plutarque, pour qui l'érection de la statue constitue, selon ses termes, une «consolation». L'historiette de Callimaque allait déjà dans le même sens : on y voit le héros se plaindre de sa destinée et il faut que sa mère le rappelle à l'ordre pour qu'il prenne conscience du sens positif de sa «mutilation qualifiante» ([43]).

Ainsi, sans masquer le fait qu'il faut admettre la coexistence de deux types d'issues différentes de l'épisode, selon que le personnage meurt ou non lors de son combat – mais nous savons assez aujourd'hui qu'une

(41) Les choses sont un peu différentes chez Denys d'Halicarnasse, où les blessures, et notamment celle à la cuisse, évoquée en 5, 24, 3, paraissent marquer une rupture dans le déroulement de la lutte ; mais, même dans cette version, le saut dans le fleuve est lié avant tout à l'annonce de la rupture du pont – et donc au fait que la mission du héros est alors terminée.

(42) Le court fragment qui subsiste du livre qu'APPIEN consacrait à cette période (*Rois* 10, tiré de l'encyclopédie byzantine de la *Souda*) et qui est le seul à concerner les légendes que nous étudions indique aussi que «parce qu'Horatius était boiteux, il n'obtint jamais le consulat, ni en période de guerre, ni en période de paix, à cause de sa difficulté à marcher».

(43) La version de SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 7, 647, que nous avons citée p. 70, où le héros se vante de sa blessure devant ceux qui le critiquent résulte d'une altération de la forme originale de l'histoire : cette présentation est totalement isolée, tant dans la tradition grecque que dans la tradition latine.

tradition n'a pas à être unitaire et qu'il convient de ne pas juger qu'une version est nécessairement juste et une autre fausse –, on peut estimer que le récit, dans son orientation primitive, loin de poser Horatius Cocles comme un héros invulnérable, insistait sur les blessures qu'il recevait au cours de la lutte et qui – dans le cas où il survivait – le rendaient en quelque sorte civilement mort, incapable ensuite de jouer le moindre rôle dans la cité. Que cela correspondît au fait que la tradition ne disait plus rien de lui par la suite – pas plus que de Mucius Scaevola – et qu'il fallût bien expliquer cette absence, un tel facteur a sans doute joué : mais cela dénote une insistance de la tradition sur les conséquences négatives de l'exploit d'Horatius qui n'existe pas dans le cas de Mucius et qu'il convient de prendre en compte si on cherche à appréhender la signification de l'épisode.

Perspectives comparatives

Ainsi la présentation primitive de l'épisode, loin de faire d'Horatius Cocles, comme dans la version livienne, une sorte de surhomme insensible aux coups de l'ennemi et capable de leur tenir tête sans subir le moindre dommage, devait insister sur les coups reçus par le héros, à tel point que son exploit s'était terminé soit par sa mort, soit par son incapacité définitive à rien accomplir d'autre pour la république. On est loin d'un personnage de la stature du dieu souverain Varuna, dont le seul regard suffisait à paralyser l'ennemi. Ramenés à leur place réelle dans le récit, les regards menaçants de l'historien padouan ne sont plus qu'une péripétie secondaire dans le déroulement de la lutte et un détail qui ne saurait donner son sens à tout l'épisode.

D'autre part, l'élimination du personnage par la mort, que présente Polybe, n'est pas présentée comme le résultat des coups infligés par l'ennemi, et donc comme une sorte de victoire finale de celui-ci, mais comme consécutive à la décision librement prise par le héros de se retirer du combat, lorsqu'il plonge dans le Tibre une fois qu'il estime avoir accompli sa mission, le pont qui aurait permis aux troupes de Porsenna de s'introduire dans Rome ayant été coupé. Mais le thème du libre choix du héros, qui met fin de lui-même à son exploit (et met aussi fin à toute activité de sa part, puisque, qu'il meure noyé dans le fleuve comme chez Polybe, qu'il soit définitivement estropié comme chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque, qu'il en réchappe indemne comme chez Tite-Live, il ne jouera de toutes façons plus aucun rôle dans l'histoire ultérieure de Rome) est

un élément constant du récit : que son plongeon dans le Tibre se termine ou non par sa mort, il résulte de la libre décision du personnage (44). Ce sont là des points que nous pouvons dégager de la tradition romaine, dont nous verrons qu'ils ont leur importance si on fait intervenir l'analyse comparative – ce que nous allons faire maintenant.

Nous avons de toutes façons affaire à un épisode guerrier et ce que nos textes nous offrent est avant tout le récit d'un combat. Or, outre les points que nous avons déjà évoqués, celui-ci se déroule d'une manière particulière, et cela servira de base à notre recherche comparative. La lutte oppose en effet un homme seul à toute une armée et tous les coups des ennemis convergent vers lui (45). Par ailleurs, d'un point de vue romain à tout le moins, la manière dont se déroule l'affrontement n'est pas normale. Car, alors que l'aristie d'un héros se traduit habituellement par un combat au corps à corps (46) – c'est ce que font les Horaces contre les Curiaces, les champions romains du IVe siècle av. J.-C. contre leurs adversaires gaulois ou Manlius empêchant les Sénons de Brennus de prendre pied sur le Capitole –, l'exploit d'Horatius se traduit par un combat à distance. Lorsque les textes décrivent en détail le combat – ce qui n'arrive réellement que chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse –, ils insistent sur le fait que les soldats ennemis lancent sur lui des projectiles et ne l'affrontent pas dans une lutte rapprochée. Chez Tite-Live, les guerriers étrusques «lancent à la fois leurs javelots sur leur unique adversaire» et l'historien padouan poursuit par l'impressionnante image du héros romain brandissant face à l'ennemi son bouclier hérissé des traits qui s'y sont plantés. Chez Denys d'Halicarnasse, après il est vrai un premier temps où Horatius, alors aidé d'Herminius et de Larcius, mène un combat de près, on retrouve la même situation, où les soldats adverses, «se tenant massés à distance, lui jettent des lances, des javelots, des grosses

(44) L'importance du thème de la mort volontaire dans la légende du héros borgne a été soulignée par J.-L. Voisin dans Voisin (1992).

(45) Nous n'avons pas à aborder ici la question de savoir s'il y a un fonds de réalité derrière l'exploit d'Horatius Cocles. Dans les conditions très particulières d'un combat à l'entrée d'un pont, un homme seul peut arrêter une troupe entière. Les livres d'histoire des écoliers français, dans le passé, s'attardaient sur le haut fait du chevalier Bayard, qui avait réalisé au pont du Garigliano un exploit analogue à celui du héros romain. Un Horatius aurait-il fait de même en défendant le pont Sublicius au cours d'une guerre contre les Étrusques ? Ce n'est pas exclu, mais reste totalement indémontrable. On prêtait à Cuchulainn, en Irlande, un exploit analogue, à l'entrée d'un gué : dans son cas, il relève de la fable.

(46) Sur les combats singuliers à Rome, on verra Fries (1985) et Oakley (1985).

pierres» ([47]). C'était d'ailleurs là un des arguments qui poussaient G. Dumézil à analyser l'épisode en termes de pouvoir «varunien» du personnage, estimant que cela traduisait une capacité magique à tenir l'adversaire à distance – ce qui ne peut plus être admis à partir du moment on considère que le héros, loin d'être insensible aux coups comme on l'attendrait d'un personnage de cet ordre, se fait blesser, voire meurt lors de l'accomplissement son exploit. Mais l'explication par référence au dieu lieur Varuna n'est pas la seule qui doive être envisagée. Le motif d'un personnage unique recevant une pluie de projectiles lancés par un groupe d'adversaires et commençant par résister victorieusement avant de disparaître se retrouve dans de tout autres contextes. Cela n'a sans doute rien d'inattendu, puisqu'il s'agit après tout d'un thème assez banal. Mais, ce qui peut se révéler plus important pour nous, on le retrouve dans le mythe scandinave du Destin des dieux, ce qui peut intéresser le problème que nous nous posons dans cette recherche, qui est celui du rattachement du récit que faisaient les Romains de l'expulsion de leur tyran du thème général de la bataille eschatologique, dont le *Ragnarök* est l'expression dans le domaine scandinave.

En effet, Baldr connaît un sort analogue dans le jeu auquel se livrent les dieux qui, profitant de son invulnérabilité, l'accablent des projectiles les plus divers – sans aucun effet, jusqu'au moment où son frère, l'aveugle Hödr, guidé par le perfide Loki, lui lance le gui qui provoque sa mort ([48]). Horatius Cocles n'est certes pas un être du même ordre que le Beau Baldr de la tradition germanique, dont la disparition marque le début de la crise eschatologique, même si les conséquences ne s'en font pas sentir dans l'immédiat, et le thème du jeu truqué qui est au centre du récit de la mort de Baldr n'a aucun répondant dans la légende d'Horatius Cocles : le rapprochement, à partir du seul motif que nous évoquons, ne permet pas de dire que les deux épisodes sont homologues. Il n'en reste pas moins que, même si le motif du personnage isolé affrontant une pluie de traits, prélude à son élimination, est traité de manière sensiblement différente et à propos de personnages qui ne sont pas comparables, il peut ne pas être indifférent que la tradition sur la grande bataille entre dieux et démons du monde germanique offre, au tout début de la crise, un épisode

(47) Tite-Live 2, 10, 9-10 ; Denys d'Halicarnasse 5, 24, 2.

(48) Pour les données germaniques et leur analyse en fonction du mythe de la bataille eschatologique, voir Dumézil (1968), p. 222-230.

où il a sa place. L'exploit du borgne romain intervient aussi au début de la guerre contre Porsenna et n'a été précédé que par la prise du Janicule, qui n'est qu'un préalable sur lequel nos sources n'insistent guère ([49]).

La mort de Bhisma dans le Mahabharata

Or, si on se tourne vers l'autre élément de base de la reconstitution du schéma de la bataille eschatologique tel qu'elle a été proposée par G. Dumézil, on rencontre, précisément dans le début de l'affrontement entre les bons et les méchants qu'est, dans le contexte indien, la bataille de Kuruksetra, un épisode qui présente le motif que nous avons défini. Il s'agit de la première phase de la guerre entre les Pandava et les Kaurava, celle narrée dans le chant VI, le *Bhismaparvan*, «livre de Bhisma», qui fait suite au «livre des préparatifs», au cours duquel les deux armées qui vont s'affronter rassemblent leurs effectifs et s'organisent. Le premier généralissime de l'armée de Duryodhana est Bhisma, le grand-oncle des cinq Pandava (et aussi de leurs cousins, le démoniaque Duryodhana et ses quatre-vingt dix-neuf frères), incarnation du dieu Ciel qui, étrangement, combat dans le camp des mauvais Kaurava contre les bons Pandava, bien qu'étant au fond de lui-même favorable à Yudisthira et à ses frères et désireux d'assurer la victoire de leur camp ([50]). Lors de cette première phase de la guerre, qui sera suivie par d'autres, au cours desquelles d'autres chefs succèderont à Bhisma pour commander l'armée des Kaurava et seront tués les uns après les autres ([51]), leur grand-oncle se révèle un adversaire tellement redoutable pour les Pandava que Yudisthira en est réduit à aller lui demander comment il pourra le vaincre : ce que l'ancêtre lui dévoile volontiers, tant il souhaite que les bons l'emportent. Le moyen sera de le faire attaquer par Sikhandin, guerrier qui est une femme

(49) Cet affrontement préalable, qui permet à l'ennemi de dévaler vers le Tibre, introduit l'exploit d'Horatius Cocles. TITE-LIVE (2, 10, 3) et PLUTARQUE (*Vie de Publicola* 16, 4-5) l'expédient rapidement et le récit relativement circonstancié qu'en fait DENYS D'HALICARNASSE (5, 22, 3-24, 1) traduit, sans plus, un enrichissement de la tradition, qui ne doit pas masquer la fonction de simple préalable de l'épisode par rapport à l'exploit du héros borgne. Nous aurons cependant à revenir sur ce premier combat dans le chapitre suivant, p. 112-114.

(50) Pour l'analyse comparative du personnage, voir DUMÉZIL (1968), p. 176-190.

(51) Drona au chant VII (*Dronaparvan*), Karna au chant VIII (*Karnaparvan*), Salya au chant IX (*Salyaparvan*).

transformée en homme, contre lequel il a décidé de ne pas se battre (52). Il mettra ainsi en œuvre le privilège qui lui a été donné de déterminer lui-même le moment de sa mort. Le lendemain de l'entrevue, le dixième jour de la bataille, Yudisthira et ses frères suivent le conseil de Bhisma et procèdent à son élimination, à laquelle il a d'avance consenti. Or la manière dont le combat se passe rappelle ce que la tradition romaine rapporte d'Horatius Cocles.

Bhisma n'est sans doute pas un combattant isolé, qui lutte seul face à une armée adverse : il commande une armée innombrable. Il n'en est pas moins physiquement en tête de sa troupe et accomplit à lui tout seul des prouesses complaisamment décrites, où il abat dix mille éléphants, dix mille cavaliers avec leurs chevaux, deux cent mille fantassins (6, 109). Mais ses ennemis cherchent à l'isoler, et cet isolement est bien souligné dans le texte : «Sur ce, (les guerriers) attaquèrent Bhisma tout seul avec des javelots, des armes de jet, des nuées de traits qui l'enveloppèrent complètement, des lances, d'excellentes épées, des flèches de fer tranchantes, d'autres en forme de dent de veau et de demi-lune». Un peu plus loin, ce combat du héros contre la nuée de ses adversaires est décrit en ces termes : «Mais un grand nombre (de guerriers des Pandava) chassèrent tous les partisans des Kuru, encerclèrent Bhisma isolé et le submergèrent d'une pluie de flèches. Autour du char de Bhisma s'éleva un vacarme d'exclamations : "Faites-le tomber ! Saisissez-le ! Battez-vous ! Découpez-le en morceaux !"» (6, 119). Et le combat décisif l'oppose, seul, à un groupe : celui formé par les cinq Pandava qui s'avancent en poussant devant eux Sikhandin.

Par ailleurs, la lutte se déroule à coups de flèches (53), ce qui n'est sans doute pas original dans l'épopée indienne, mais est présenté dans ce cas avec une insistance sur les blessures reçues par le héros qui mérite d'être

(52) On voit ici mis en œuvre un motif qu'on rencontre dans la tradition grecque à propos de la mort d'Achille : le plus valeureux des héros de l'armée des Achéens est tué par un ennemi qui est, sinon une femme, du moins présenté comme efféminé, Pâris. En outre, le héros grec bénéficie d'une forme d'immortalité conditionnelle, que le guerrier féminin parviendra à contourner : Pâris touchera de ses flèches Achille à son talon, ce qu'on peut rapprocher du fait que, face à Sikhandin, Bhisma ne recourt pas à l'invulnérabilité dont il pourrait se prévaloir.

(53) À vrai dire, elle se déroule non seulement à coup de flèches, mais aussi de projectiles divers (voir le premier passage que nous avons cité) ; il y a une insistance sur la diversité des projectiles qui rappelle ce que DENYS D'HALICARNASSE dit (en 5, 24, 2) à propos d'Horatius Cocles, ou du jeu auquel Baldr est soumis dans le mythe germanique.

relevée. Après les soixante flèches qu'il avait reçues la veille de Satyaki (6, 104), Bhisma est frappé par trois, puis cinq flèches de Sikhandin (6, 108), puis de quantité de flèches d'Arjuna – incarnation du dieu Indra dans le groupe des Pandava –, si bien qu'il finit par tomber de son char (6, 119). Il est dit que «Bhisma n'avait pas deux pouces intacts sur son corps couvert de blessures», qu'il était «complètement lacéré par les flèches pointues de Phalguna (= Arjuna)».

L'épopée indienne offre l'image d'un guerrier transpercé d'innombrables traits, bientôt reposant sur son lit de flèches, ce qui peut évoquer l'Horatius Cocles livien, au bouclier hérissé des traits de ses ennemis. Mais c'est plutôt de l'Horatius accablé des blessures provoquées par les projectiles adverses et souffrant de Polybe et de Denys d'Halicarnasse qu'il convient de rapprocher Bhisma : l'épopée indienne insiste sur la souffrance du personnage – même s'il estime ne pas sentir les flèches qu'il a reçues de Sikhandin, mais seulement celles que lui a lancées Arjuna – et cette souffrance se prolonge tant que dure la guerre, puisque Bhisma a décidé de retenir son souffle de vie jusqu'à ce qu'il assiste à la victoire finale des Pandava, suspendu en l'air sur son lit de flèches dans un coin du champ de bataille. Cette suite douloureuse de l'épisode, où le généralissime attend la mort, entouré des manifestations d'estime et d'affection de tous (6, 120-122), n'est d'ailleurs pas sans rappeler la manière dont, chez Denys d'Halicarnasse, les Romains viennent témoigner leur admiration et leur reconnaissance au héros borgne et lui manifester leur tristesse, tant qu'ils sont persuadés que, bien qu'il ait émergé des flots du fleuve, il va bientôt mourir.

Bhisma est donc un héros hérissé de flèches et qui souffre de blessures innombrables, comme l'est le défenseur romain du pont Sublicius. Mais, pas plus que celui-ci, Bhisma ne meurt directement des coups qu'il a reçus : il meurt parce qu'il a pris la décision de quitter la vie, sa mort est une mort volontaire. Or ce point aussi rapproche les héros indien et romain. Nous avons vu que Polybe insistait sur le fait qu'Horatius Cocles avait sciemment choisi de mourir. Et, si dans toutes les autres versions il survit, on peut au moins noter que la fin du combat, avec le saut qu'il effectue dans le Tibre et dont il réchappe contre toute attente, résulte d'un libre choix de sa part. Même dans ce cas, une analogie existe avec le récit indien.

Il paraît donc possible d'envisager un parallélisme entre la mort de Bhisma, au début de la bataille de Kuruksetra que chante le *Mahabharata*, et l'épisode d'Horatius Cocles, par lequel commence la

guerre de Porsenna (54). Mais s'il en est ainsi, cela autorise à reprendre sur des bases comparatives la question, que nous avions laissée en suspens, de la divergence entre le récit polybien, où Horatius Cocles meurt à l'issue de son exploit, et le reste de la tradition, où il survit, même si – en dehors de la version livienne tout au moins – il en porte définitivement la marque par des blessures qui le mettent à l'écart de toute vie publique. Il est bien évident que la comparaison avec la tradition indienne, si on l'admet, induit à considérer comme primitive la forme de narration qui fait état de la mort du héros. Mais, sans que nous voulions ici faire autre chose que suggérer des pistes de réflexion, cela peut nous inciter à approfondir le sens de cette double fin du personnage, dont les deux formes ne sont pas nécessairement aussi contradictoires qu'il le semblerait. Dans le poème indien, la mort de Bhisma n'est nullement considérée comme une défaite, y compris par l'intéressé lui-même : le héros y a lui-même consenti, et l'a même rendue possible en révélant à Yudisthira le moyen de le vaincre. Elle est avant tout à ses yeux le moyen de rejoindre sa nature divine, de devenir vraiment le dieu Dyu dont il est l'incarnation sur terre. Le récit de Polybe sur la mort d'Horatius Cocles n'a certes pas ces connotations religieuses : mais le trépas choisi volontairement par le héros n'en est pas moins jugé positivement, comme assurant à tout jamais sa gloire pour avoir assuré le salut de la cité. Et chez Tite-Live, le plongeon dans le Tibre – dont, chez cet auteur, Horatius réchappe – est présenté comme une offrande que le héros fait de lui-même au dieu Tibre : c'est ce que dit, explicitement, la prière au Père Tibre dont il accompagne son saut.

Nous aurons à revenir, à propos de Clélie, sur le thème du plongeon dans le fleuve et de son franchissement dans le récit de la guerre contre Porsenna. Il a assurément des aspects d'ordalie, le personnage démontrant sa nature de héros – ou d'héroïne – par le fait qu'il surmonte l'obstacle qui normalement aurait dû le faire périr. Tite-Live, pour Horatius Cocles, conserve la dimension religieuse du geste. Comme, pour cet

(54) Dans l'épopée indienne, Bhisma combat dans le camp des méchants, alors que le Romain Horatius Cocles appartient bien évidemment au camp des bons. Mais il faut tenir compte de l'ambiguïté de la position de Bhisma qui, s'il est rangé dans le camp des mauvais Kaurava, n'en soutient pas moins sciemment les bons Pandava, à qui vont indiscutablement ses préférences. D'ailleurs, dans le mythe germanique du Destin des dieux, Heimdallr, qui apparaît comme le correspondant du grand-oncle des Pandava dans le *Mahabharata*, est un dieu et à ce titre subit avec les autres dieux l'assaut des démons menés par Loki auquel il se mesure dans le dernier duel de la grande bataille ; voir Dumézil (1968), p. 182-190, 225-226.

historien, Horatius survit, il faut comprendre que le dieu Tibre a reconnu sa qualité de héros et lui a permis de franchir l'obstacle ([55]). Mais la mort du combattant borgne que relatait Polybe n'avait pas nécessairement un sens très différent. Se remettant à la divinité du fleuve, avec tout l'équipement guerrier qui lui a permis de remplir son rôle de sauveur de Rome, Horatius peut escompter un sort analogue à celui qui échoit à Rhea Silvia dans les versions de la légende où elle est jetée dans les eaux du Tibre. Pour la mère des jumeaux, ce qui pourrait apparaître comme une noyade est le prélude à sa divinisation. Au fond des eaux, à en croire certains auteurs, elle était devenue l'épouse du dieu du Tibre, qui s'était épris d'elle ([56]). Sous cette forme, le devenir de la vestale fautive relève peut-être, selon l'expression de J. Le Gall, de «l'affabulation mythologique la plus banale». Il n'empêche que ces amours du dieu-fleuve et de la mortelle jetée dans ses eaux prolongent ce qui semble avoir été une représentation religieuse très ancienne, profondément enracinée dans les traditions latines : la divinisation d'un individu par sa disparition dans les eaux d'un fleuve. C'est là, comme L. Preller relevait déjà il y a près d'un siècle et demi, un schéma mythologique proprement latin, dont la légende d'Énée et du fleuve Numicius n'est que l'exemple le plus célèbre ([57]). À ce titre, il n'y a plus de distorsion fondamentale entre la forme de la légende où Horatius meurt noyé dans le Tibre et celle où il s'échappe à la nage. C'est toujours sa qualité de héros qui est ainsi exprimée : dans le premier cas, par un processus de divinisation à travers sa disparition dans les eaux du fleuve, dans le second, par sa victoire dans une épreuve à caractère d'ordalie ([58]).

(55) D'un point de vue comparatif, le thème du franchissement du fleuve est très riche. On verra à ce sujet les ouvrages de J.-L. Desnier, DESNIER (1995) et DESNIER (1997), dans lesquels on trouvera la bibliographie antérieure.

(56) HORACE, *Odes* 1, 2, 13-20, OVIDE, *Fastes* 2, 597-598, STACE, *Silves* 2, 3, 99-100, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 1, 273 et déjà ENNIUS, *Annales*, fragments 17-24. Sur la question, LE GALL (1953), p. 36-37.

(57) PRELLER (1858), p. 83-85 (la disparition dans les eaux d'un fleuve n'étant qu'une des formes possibles de disparition mystérieuse comprises comme induisant la transformation d'un héros humain en être divin) ; pour une étude plus récente du motif, BRELICH (1955), p. 86-87.

(58) On peut aussi évoquer à propos du plongeon d'Horatius dans le fleuve, alors qu'il défendait l'entrée du pont Sublicius, la précipitation, depuis ce même pont, des mannequins d'osier lors du rituel des Argées ; voir les données dans DUMÉZIL (1966), p. 435-436 (= 2ème éd., 1974, p. 448-449). Mais le rapprochement ne rend pas compte du sens d'ordalie que le geste prend dans le cas du héros.

Complexité comparative du personnage d'Horatius Cocles

Si on veut appliquer à l'étude de la tradition romaine sur la guerre contre Porsenna la comparaison avec le thème indo-européen de la bataille eschatologique, selon la proposition formulée par G. Dumézil en 1973, on peut donc mettre en parallèle l'épisode d'Horatius Cocles et la bataille où, dans la première phase de leur lutte contre les Kaurava, les personnages positifs du *Mahabharata*, les Pandava, triomphent de Bhisma. Les deux récits présentent, à nos yeux, des similitudes suffisantes pour qu'on soit autorisé à poser la question d'un héritage commun. Mais s'il existe – si on admet cette comparaison – des éléments de récit communs entre les deux épisodes, il ne faudrait pas en conclure à une parenté entre les deux protagonistes, en Inde Bhisma, à Rome Horatius Cocles. Comme l'a montré G. Dumézil, Bhisma, qui est l'incarnation du dieu Ciel indien, Dyu, se laisse définir, d'un point de vue comparatif, en fonction d'un archétype indo-européen précis, la figure de dieu-cadre, divinité assurant le cadre temporel de l'univers ([59]). On ne trouve rien dans la légende d'Horatius Cocles qui autorise à le rapprocher d'une divinité de cette nature.

Il est vrai que la présence conjointe du borgne et du manchot, dans la légende romaine aussi bien que dans le panthéon germanique, semble avoir comme corollaire que, de même que Mucius Scaevola peut être référé au dieu germanique Tyr, Horatius Cocles puisse l'être à Odinn, et donc être compris comme prolongeant ce qu'est Odinn dans le couple Tyr/Odinn, c'est-à-dire le dieu souverain de type varunien des représentations indo-européennes. Cependant, nous avons vu combien il était illusoire de vouloir rendre compte de ce que la tradition romaine racontait de son héros borgne à partir de ce point de comparaison, si fondé soit-il. Autant le rapprochement avec Tyr se révèle fécond pour Mucius Scaevola, autant celui avec Odinn – ou toute autre figure de souverain varunien que connaisse le monde indo-européen – se montre inopérant dès qu'on creuse le détail de la légende romaine. En dehors de sa

(59) Voir Dumézil (1968), p. 176-190 (avec comparaison entre Dyu et la figure épique de Bhisma en Inde, le dieu Heimdallr dans le monde germanique). Sur la possibilité d'introduire dans la comparaison certains aspects des dieux Ouranos en Grèce, Janus à Rome, voir nos articles Briquel (1980) et Briquel (1981a).

mutilation, Horatius Cocles n'offre rien – ou presque rien ([60]) – qui permette de le considérer comme le prolongement romain du souverain indo-européen. Nous avons constaté que même son caractère de borgne restait extérieur à la tradition qui s'était développée à son propos. Mais cette distorsion entre le borgne romain et le borgne germanique n'a rien d'anormal. Elle montre simplement qu'il ne faut pas se représenter d'une manière simpliste le processus qui a conduit à l'élaboration de la tradition. Même si nous pensons que la tradition romaine que nous étudions recèle des éléments hérités des temps plus anciens que les Latins avaient en commun avec d'autres peuples indo-européens, chez qui on peut en retrouver la trace, cela ne signifie pas qu'ils se soient bornés à transmettre tel quel cet héritage. Horatius Cocles n'est pas le simple prolongement, à Rome, d'une figure qui aurait déjà existé dans des temps lointains et que les Romains auraient eue en commun avec d'autres. Ce qui n'est pas aussi sensible pour d'autres personnages de la tradition que nous étudions, son cas montre combien il est nécessaire de tenir compte du travail de recomposition, de réorganisation de la matière, et bien sûr de création qui a pu se faire. La comparaison semble montrer, pour Horatius Cocles, que le personnage a hérité de traits qui relevaient de la figure du dieu

(60) Nous introduisons cette restriction car on peut se demander si la référence au dieu souverain de type varunien ne permet pas de rendre compte d'un point de la légende que le rapprochement avec la bataille du *Mahabharata* où périt Bhisma laisse inexpliqué : la présence, à côté du héros, de deux compagnons, Larcius et Herminius, qui sont à ses côtés au début de son haut fait, avant de le laisser seul et de rejoindre l'armée romaine – pour accomplir ensuite d'autres exploits, que nous étudierons dans le chapitre suivant. Car c'est un trait caractéristique des représentations divines des Indo-Européens qu'ils connaissent, à côté des dieux souverains proprement dits, le dieu de type Varuna et le dieu de type Mitra, deux figures mineures, les auxiliaires de la souveraineté (voir Dumézil (1977), p. 86-114, 138-146, 168-175). Herminius et Larcius peuvent dès lors être compris comme répondant à ce schéma qui attribue, en position subordonnée, deux associés au dieu souverain. Le rapprochement paraît d'autant plus légitime qu'il semble que ces auxiliaires de la souveraineté aient été conçus comme agissant dans un premier temps de concert avec le dieu souverain de type varunien, mais le quittant ensuite pour poursuivre leur œuvre, en liaison cette fois avec le souverain de type mitrien, et donnant alors pleinement leur mesure : on verra sur ce point nos articles Briquel (1980) et Briquel (1981a). Or c'est ce qui advient pour Herminius et Larcius, qui jouent un rôle effacé auprès d'Horatius Cocles, mais seront les protagonistes (chez Denys d'Halicarnasse) ou au moins les acteurs importants (chez Tite-Live) d'un exploit qui surviendra plus tard. Cependant, là encore, il faut se défier de la tentation de voir en Herminius et Larcius le prolongement direct de l'archétype indo-européen que nous envisageons ici. Nous verrons que leur rôle, dans la tradition romaine, en fait plutôt des personnages de troisième fonction, entrant par là dans une autre perspective.

souverain de type varunien, mais aussi, comme nous avons tenté de le montrer, d'un schéma de bataille qui entrait dans la mythologie relative à la lutte entre êtres divins et démoniaques et faisait intervenir d'autres types de personnages. Il convient d'en prendre acte et de prendre ainsi conscience que la méthode de comparaison indo-européenne ne doit pas être comprise comme devant aboutir à des schémas de dérivation linéaires. L'héritage indo-européen a fourni un matériau, mais celui-ci a été retravaillé, recomposé : la légende du héros borgne romain nous paraît en fournir une preuve éloquente.

CHAPITRE 3

Spurius Larcius et Titus Herminius

Deux carrières classiques dans la tradition annalistique

Les présentations rapides du siège de Rome par Porsenna n'évoquent comme péripéties que l'action d'éclat d'Horatius Cocles au début et celle de Mucius Scaevola à la fin. C'est ce qu'on trouve par exemple chez Florus, qui passe immédiatement après à l'exploit accompli par Clélie (1). Mais les récits plus circonstanciés de Tite-Live et Denys d'Halicarnasse font état d'un autre épisode, qu'ils placent entre les hauts faits accomplis par les deux héros et où interviennent deux autres personnages, Spurius Larcius et Titus Herminius. Les deux historiens relatent l'action de Larcius et Herminius sous des modalités différentes, que nous aurons à analyser. Mais nous pouvons d'emblée relever que nous avons affaire à des personnages d'une tout autre nature que le borgne et le manchot. Ceux-ci sont célèbres, ce qu'on ne peut pas dire de Larcius et Herminius, et on serait en peine de trouver, dans la Rome des temps ultérieurs, des traces tangibles de l'action de ces derniers, du genre des statues attribuées à Horatius et à Mucius ou de la dénomination de *Mucia prata*. D'autre part, les deux sauveurs mutilés ne sont connus que par leur exploit et ne jouent aucun autre rôle dans l'histoire de Rome. Larcius et Herminius en revanche sont cités pour d'autres faits que ceux que nous allons examiner.

Nous les avons d'ailleurs déjà rencontrés dans l'épisode d'Horatius Cocles, où ils apparaissent un moment aux côtés du héros borgne, avant de le laisser affronter seul l'armée ennemie (2). Denys d'Halicarnasse leur

(1) FLORUS 1, 4 (1, 10). Il en va de même chez PLUTARQUE, *Vie de Publicola*, qui, après avoir raconté l'épisode d'Horatius Cocles (16), relate celui de Mucius Scaevola (17, 2-7), mais après avoir intercalé entre les deux (en 17, 1) une victoire qu'il attribue à Publicola – dont on comprend qu'il fasse état dans sa biographie du personnage, alors qu'il ne mentionne pas l'activité de Larcius et Herminius – sur laquelle nous reviendrons.

(2) Sur cette intervention et les perspectives comparatives qu'elle ouvre, voir note 60 du chapitre précédent, p. 88.

fait en outre jouer un rôle juste auparavant, dans la bataille qui marque le début de l'attaque ennemie, lors de l'établissement des troupes de Porsenna sur le Janicule. Dans la description relativement longue qu'il fait de cette première rencontre, qui se solde par la défaite des Romains et leur repli sur la rive gauche du Tibre, à l'abri des remparts de la ville, Larcius et Herminius, qui sont présentés comme des hommes d'un certain âge à la différence d'Horatius Cocles, commandent l'aile droite des troupes romaines, tandis que les deux consuls, Publicola et Marcus Horatius Pulvillus, en commandent le centre et le frère de Publicola et Titus Lucretius Tricipitinus, consul de l'année précédente, l'aile gauche (3). Par ailleurs, à la fin du livre IV, lorsqu'il relate l'expulsion de la famille du tyran de Rome, l'historien grec présente Titus Herminius comme ayant été chargé par le roi Tarquin, conjointement avec Marcus Horatius Pulvillus (qui sera un des premiers consuls), d'exercer l'autorité à Rome en son absence (4). Larcius et Herminius se manifestent donc dans le récit avant l'exploit dans lequel ils jouent un rôle essentiel et sur lequel nous allons nous pencher. Ils se manifestent également après et ne sont pas des personnages insignifiants de l'histoire romaine de cette période. Tous deux apparaissent dans les Fastes et gèrent ensuite des magistratures. Ils sont conjointement consuls en 506, après la retraite de Porsenna (5), et Larcius exerce encore la magistrature suprême en 490 (6). Herminius est consul avec Larcius en 506 (7) et disparaît au cours de la bataille du lac Régille contre les Latins, dans les rangs desquels combattent les Tarquins : chargé d'un commandement sous les ordres du dictateur Aulus Postumius, il succombe après avoir lui-même tué le gendre du Superbe, Octavius Mamilius de Tusculum (8). Ce sont là, pourrait-on dire, des personnages normaux de l'histoire de Rome : ils occupent, à plusieurs reprises, des postes de responsabilité, accomplissent un *cursus honorum* classique et leurs noms sont inscrits dans les Fastes. On est loin

(3) Denys d'Halicarnasse 5, 22, 3-23, 1.

(4) Denys d'Halicarnasse 4, 85, 3.

(5) Tite-Live 2, 15, 1 ; Denys d'Halicarnasse 5, 36, 1. Discussion de la chronologie livienne (qui semble situer le couple consulaire formé par Larcius et Herminius en 507) et données complètes dans Broughton (1951) 1, p. 5-6.

(6) Ce consulat est omis chez Tite-Live ; voir Denys d'Halicarnasse 7, 68, 1. Autres références dans Broughton (1951) 1, p. 18.

(7) Tite-Live 2, 15,1 ; Denys d'Halicarnasse 5, 36, 1.

(8) Tite-Live 2, 20, 8-9 (qui situe la bataille en 499) ; Denys d'Halicarnasse 6, 12, 3-4 (qui place les faits en 496).

des exploits hors du commun d'Horatius Cocles et de Mucius Scaevola, et la normalité même de la vie de Larcius et Herminius incite à voir en eux des personnages historiques, dont la tradition aura conservé un certain souvenir du rôle qui a pu être le leur dans les premières années de la Rome d'après les Tarquins.

Le récit de Denys d'Halicarnasse

Ce que les *Antiquités romaines* relatent de Larcius et Herminius au cours de la guerre contre Porsenna est beaucoup plus banal que le comportement surhumain par lequel le héros borgne et le héros manchot avaient assuré le salut de Rome (9). Ils ont fait entrer dans la cité du ravitaillement alors que les rigueurs du siège commençaient à se faire sentir et que la famine menaçait. Leur action n'est donc guère différente de celle de bien d'autres personnages de l'histoire de Rome, connus pour avoir été chercher du blé en période de disette (10) – si ce n'est que, la ville étant assiégée, ils ont su profiter d'une nuit sans lune pour que les navires chargés de denrées parviennent sans encombre dans la ville :

> (5, 26, 1) «Après le combat (mené par Horatius Cocles), le roi étrusque, qui avait établi son camp sur la colline voisine, d'où il avait chassé la garnison romaine, avait en son pouvoir tout le secteur situé de ce côté du Tibre. Les fils de Tarquin et son gendre, Mamilius, qui avaient fait passer leurs forces au moyen de radeaux et de barques de l'autre côté du fleuve, sur la voie qui menait à Rome, choisirent une position très forte pour s'y installer. Lançant des attaques à partir de là, ils dévastaient le territoire romain, détruisaient les fermes et s'en prenaient aux troupeaux de bétail quand ils quittaient les points fortifiés pour aller dans les pâturages. (2) Comme tout le terrain en rase campagne était contrôlé par l'ennemi, comme aucun ravitaillement ne pouvait plus être envoyé dans la cité par voie de terre et comme seule une petite quantité y était apportée par la voie fluviale, le manque de provisions se fit bientôt sentir pour la foule, très nombreuse, qui avait consommé les réserves qui avaient été préparées, lesquelles n'étaient pas abondantes. (3) À la suite de quoi, les esclaves, abandonnant leurs maîtres, s'enfuyaient tous les jours en grand nombre et les pires éléments

(9) DENYS D'HALICARNASSE 5, 26.

(10) Sur les problèmes posés par l'approvisionnement en blé de la cité, voir VIRLOUVET (1985) ; également GARNSEY (1988). Sur la tradition relative aux ambassades envoyées dans les pays voisins pour remédier aux situations de disette au cours du V^e^ siècle av. J.-C., MUSTI (1970), p. 121-139.

de la masse du peuple passaient aux Étrusques. Voyant cela, les consuls décidèrent d'une part de demander aux Latins qui respectaient encore leurs liens de parenté avec les Romains et qui paraissaient rester fidèles à l'alliance de leur envoyer de l'aide de toute urgence et, d'autre part, d'envoyer des ambassades à Cumes, en Campanie, ainsi que dans les cités de la plaine Pontine, pour leur demander de leur faire des envois de blé. (4) Les Latins refusèrent d'agréer à cette demande d'aide, disant qu'il ne leur était permis de faire la guerre ni contre les Tarquins ni contre les Romains, puisqu'ils s'étaient engagés par serment envers les uns et les autres lors de la conclusion du traité. Mais Larcius et Herminius, qui avaient été chargés de l'ambassade pour assurer l'approvisionnement en blé depuis la plaine Pontine, chargeant une grande quantité de bateaux de toutes sortes de provisions, leur firent remonter le fleuve depuis la mer, par une nuit sans lune, à l'insu de l'ennemi. (5) Mais, comme ce ravitaillement aussi avait été rapidement consommé et comme la même disette qu'auparavant frappait la population, le roi étrusque, ayant appris par les transfuges que les assiégés souffraient de la faim, leur envoya un messager pour leur enjoindre d'accueillir chez eux les Tarquins, s'ils voulaient être délivrés de la guerre et de la famine.»

L'activité de Larcius et Herminius se situe dans l'intervalle chronologique qui sépare l'exploit d'Horatius Cocles de celui de Mucius Scaevola ([11]). C'est même la seule péripétie marquante dont Denys fasse état pour cette période. Nous sommes donc dans la phase de guerre de siège où le roi de Chiusi, trompé par la vaillance d'Horatius Cocles dans son espoir de s'emparer immédiatement de Rome, doit tenter de la faire tomber la ville par la famine, en saccageant la campagne et en coupant les voies d'approvisionnement en vivres. C'est le sens de l'expédition conduite par les troupes commandées par les fils du tyran déchu et son gendre Octavius Mamilius : établissant un point d'appui sur la rive gauche du fleuve, donc du côté de la rive romaine, opposée à la rive dite

(11) La décision de Mucius Scaevola d'attaquer Porsenna dans son camp est relatée juste après, en 5, 27, 1. Elle est motivée par le fait qu'il craint que les Romains, après avoir repoussé l'injonction du roi de rétablir les Tarquins sur le trône (formulée en 26, 5), se lassent à cause de la disette persistante et accèdent à la demande de Porsenna. Sa propre action sera efficace quant à la question du rétablissement des Tarquins : dans l'ambassade qu'il envoie aux Romains après l'exploit de Mucius, le roi étrusque abandonne cette revendication, enjoignant expressément à ses délégués de ne pas en faire mention (5, 31, 3). On note l'évolution entre l'épisode de Larcius et Herminius et celui de Mucius Scaevola.

étrusque ([12]) sur laquelle Porsenna se tient lui-même, occupant la position du Janicule, cette manœuvre vise à affamer les assiégés. Ces troupes mènent d'autre part une forme de guerre par razzias et embuscades, très différente de l'affrontement en bataille rangée qui constituait la forme la plus noble de l'activité guerrière, et il est significatif qu'elle soit menée non par l'adversaire chevaleresque qu'est le roi de Chiusi, mais par les fourbes que sont les Tarquins, et Mamilius qui appartient à leur clan. Mais, dans la présentation de Denys à tout le moins, la réaction romaine n'est pas d'ordre militaire. Elle se situe sur un plan diplomatique, avec l'appel à l'alliance des Latins – qui aboutit à un échec –, et sur un plan économique, avec la mission confiée à des délégués chargés de négocier l'achat de blé en Campanie et dans le pays volsque. Larcius et Herminius, seuls personnages nommés dans ces circonstances et qui apparaissent donc comme ceux qui ont remédié à la situation ([13]), ne se livrent alors pas à la moindre activité militaire – à la différence de ce qui a été dit d'eux, dans l'ensemble de la tradition, lors de l'exploit d'Horatius Cocles et, dans le récit des *Antiquités romaines*, déjà auparavant, lors de la bataille qui a suivi la prise du Janicule par les troupes de Porsenna.

Tite-Live : une présentation très différente

Le récit qu'on trouve chez Tite-Live est très différent. Les deux futurs consuls de 506 interviennent, plus classiquement, comme des chefs militaires. Ils exercent une fonction de commandants subalternes au cours d'une bataille, sous la direction des deux consuls, qui chez l'historien padouan sont Publicola et Titus Lucretius ([14]). L'historien fait en effet apparaître Larcius et Herminius dans une bataille qui se serait déroulée entre l'exploit d'Horatius Cocles et celui de Mucius Scaevola, bataille qui n'a pas d'équivalent dans le récit dionysien. Nous citons le passage dans la traduction que G. Baillet en a donnée en 1941 dans la CUF :

(12) Le caractère étrusque de cette rive du Tibre, à hauteur de Rome, dont la tradition attribue l'annexion à la cité au règne d'Ancus Marcius, était encore sensible à l'époque de l'Empire (HORACE, *Odes* 1, 2, 14, STACE, *Silves* 4, 4, 6-7).

(13) Le remède apporté à la situation est cependant présenté, à la fin du texte que nous avons cité, comme temporaire et bientôt inefficace. Sur ce point, voir plus loin, note 17.

(14) Chez Tite-Live, les faits se passent lors du deuxième consulat de P. Valerius Publicola, et non sous celui qu'il a géré en commun avec M. Horatius Pulvillus l'année précédente.

(2, 11, 1) «Porsenna, voyant sa première tentative repoussée, abandonna l'assaut pour le siège. Tandis qu'un détachement occupait le Janicule, lui-même établit son camp en plaine, au bord du Tibre. (2) Il réunit, de tous les lieux, une flottille pour établir le blocus et empêcher tout transport de blé à Rome, et aussi pour faire à l'occasion des razzias sur tel ou tel point de la rive gauche. (3) Bientôt il rendit si peu sûre toute la campagne romaine que les paysans rassemblèrent dans la ville tous leurs biens, jusqu'à leurs bestiaux, et qu'on n'osait plus les mener paître hors des portes. (4) On tolérait cet excès d'audace des Étrusques moins par crainte que par calcul : le consul Valerius, épiant l'occasion de tomber à l'improviste sur une troupe nombreuse et dispersée, restait indifférent aux menus méfaits et se réservait pour une vengeance sévère et une circonstance plus importante. (5) Aussi, pour attirer les pillards, fait-il publier dans la ville qu'on eût à sortir le lendemain en foule par la porte Esquiline, la plus éloignée de l'ennemi, pour mener paître le bétail. Les ennemis en seraient certainement informés : car le siège et la famine poussaient les mauvais esclaves à déserter. (6) Et, en effet, ils furent prévenus par un déserteur et, plus nombreux que jamais, puisqu'ils comptaient tout enlever, ils traversent le fleuve. (7) Publius Valerius envoie alors Titus Herminius, avec un certain nombre d'hommes, se placer en embuscade sur la route de Gabies, poste Spurius Larcius avec de jeunes soldats d'infanterie légère à la porte Colline, avec mission de laisser passer l'ennemi et d'aller ensuite lui couper l'accès du fleuve. (8) L'autre consul, Titus Lucretius, sortit par la porte Naevia avec quelques compagnies d'infanterie. Valerius lui-même descend du mont Caelius avec des bataillons d'élite, et ce furent eux tout d'abord qu'aperçut l'ennemi. (9) Au premier bruit de la mêlée, Herminius accourt de son embuscade et tombe sur le dos des Étrusques qui se détournaient dans la direction de Lucretius ; à gauche, de la porte Colline, à droite, de la porte Naevia, des cris lui répondent. (10) Ainsi les pillards furent cernés et exterminés, incapables qu'ils étaient de résister et trouvant, d'ailleurs, la fuite coupée dans toutes les directions. Ce fut la fin des grandes incursions pour les Étrusques. (2, 12, 1) Mais le siège n'en continuait pas moins, amenant la rareté et la cherté du blé, et, en prolongeant le siège, Porsenna avait l'espoir de prendre la ville. ([15])»

Ainsi Larcius et Herminius sont, dans le récit livien, des lieutenants des consuls – et avant tout de Publicola, à qui est attribuée l'initiative du stratagème qui aboutira à la défaite des ennemis. Ils commandent des contingents moins importants que ceux confiés aux deux consuls et dont

(15) L'épisode de Mucius Scaevola vient s'insérer à ce moment précis du récit.

la place subordonnée est marquée, pour Herminius, par le fait qu'on lui attribue un rôle d'embuscade, moins gratifiant dans la conception romaine de la guerre, et pour Larcius, par le fait qu'il a sous des ordres des vélites, soldats d'infanterie légère, et non des combattants dotés de l'équipement hoplitique qui formaient l'ossature de la légion. En un sens la fonction qui leur est conférée est homologue de celle qui était la leur dans la bataille au bas du Janicule telle que la rapporte Denys d'Halicarnasse, où ils commandaient l'aile droite, les consuls se réservant le centre de la ligne de bataille. Tite-Live, pour sa part, ne mentionne pas de rôle particulier pour eux dans cette rencontre initiale, qu'il évoque très brièvement, sans décrire de véritable bataille ([16]). Larcius et Herminius apparaissent donc comme les subordonnés des consuls une fois dans chaque récit : chez Denys, qui ne parle pas de bataille pendant le siège, lors de la bataille livrée près du Janicule, et chez Tite-Live, qui passe presque sous silence cette péripétie initiale, lors de la victoire remportée au cours du siège lui-même, qui ne se retrouve pas dans le récit de Denys. La similitude des rôles fait ressortir la différence des contextes : alors que Denys fait état d'une défaite, Tite-Live rapporte une victoire. Et la tonalité d'ensemble du passage où s'inscrit l'action de Larcius et Herminius au cours du siège est effectivement très différente chez les deux auteurs. Si Denys rapporte un exploit qui permet de soulager les Romains accablés par la disette, on est loin du brillant succès décrit dans le texte livien ([17]).

Les deux récits n'en semblent pas pour autant totalement indépendants. On relève la présence d'éléments communs. Tite-Live et Denys font état d'un blocus de Rome par l'ennemi, qui s'en prend à ses sources d'approvisionnement. Les troupes étrusques passent sur la rive gauche du Tibre pour s'y livrer à des pillages, et notamment s'en prendre au bétail. Tite-Live, contrairement à Denys, ne confère sans doute pas de rôle particulier au groupe des Tarquins, ni ne mentionne l'établissement d'une

(16) Tite-Live 2, 10, 3 : (Horatius Cocles) «vit l'ennemi s'emparer du Janicule par une attaque brusquée et dévaler de là au pas de charge, pendant que les siens, effrayés, jetaient leurs armes et se débandaient en foule».

(17) Dans les deux cas l'effet du succès de l'action où interviennent Larcius et Herminius est limité dans le temps. Chez Denys d'Halicarnasse, les provisions apportées par les deux personnages sont vite épuisées et chez Tite-Live la famine continue à sévir, si bien que cela conduit, dans les deux cas, Mucius Scaevola à entreprendre sa tentative d'assassinat du roi ennemi. Comme nous le verrons, cela montre que l'exploit de Larcius et Herminius ne doit pas être pensé indépendamment de celui de Scaevola – et entre, comme lui, dans une structure d'ensemble (voir p. 105-117).

position étrusque de ce côté du fleuve ; il distingue une première série de raids, faits à l'aide de bateaux – point qui est aussi précisé chez Denys –, du passage d'une armée importante, qui n'a lieu que dans un second temps et aboutit à la rencontre qu'il relate et qu'ignore Denys. L'idée générale n'en est pas moins identique. De même, il est question chez Tite-Live des bêtes bloquées à l'intérieur des murs de Rome, qu'on n'ose plus mener paître au-dehors : la précision apparaît chez Denys, mais à propos des sites du territoire romain. Là encore le même motif se rencontre, mais avec une orientation différente : chez Tite-Live il est subordonné à la narration d'un succès romain, puisqu'il sert à introduire la ruse imaginée par Publicola. On peut dire la même chose de l'allusion aux esclaves déserteurs : tandis que chez Denys ce point est noté comme un signe des difficultés des Romains, qui souffrent des rigueurs du siège, Tite-Live le fait entrer dans le calcul du chef romain pour tromper l'ennemi – sans s'attarder outre mesure sur le fait que la famine conduit à de tels comportements délétères de la part des mauvais éléments de la cité. Néanmoins, une fois de plus, on note la présence du même détail.

La question du rapport entre les deux récits se pose donc nécessairement, et l'existence de ces éléments communs dans deux récits par ailleurs si divergents oblige à poser la question de la formation de la tradition. En fait, comme nous allons le voir, on peut penser qu'on est parti d'une présentation conforme à ce qu'on lit chez Denys d'Halicarnasse, mais que Tite-Live – ou un auteur dont il procède – a modifié cette version, moins glorieuse pour Rome, pour en faire le succès remporté par les Romains au pire moment du siège que nous lisons dans les *Ab Vrbe condita libri*. Comme nous l'avions déjà relevé à propos de l'épisode d'Horatius Cocles – qui chez Tite-Live ne subit pas la moindre blessure –, la présentation de l'historien padouan paraît moins fidèle à la forme ancienne de la tradition que celle du rhéteur d'Halicarnasse.

Le récit livien : une redistribution des éléments de la tradition

Le service rendu par Herminius et Larcius à Rome consiste, chez Denys d'Halicarnasse, en l'acheminement du blé acquis au cours d'une mission envoyée par le Sénat à Cumes et chez les Volsques. Chez Tite-Live, le service qu'ils rendent est d'ordre militaire, à la tête de deux contingents de l'armée qui défait les Étrusques venus piller la campagne romaine. Il n'est donc pas question pour eux, chez cet auteur, de quête d'approvisionnements à l'extérieur. Cependant ce motif n'est pas absent

chez Tite-Live : on trouve aussi, dans son récit, une référence à une expédition de ravitaillement chez les Volsques et à Cumes. Mais elle se situe à un autre moment : au tout début de la guerre contre Porsenna, lorsque les sénateurs décident des mesures à prendre pour pallier la menace que fait peser sur la ville la décision du roi de Chiusi d'entrer en guerre pour soutenir les prétentions des Tarquins sur le trône de l'*Vrbs*. Voici le texte de l'historien padouan, tel que l'a traduit G. Baillet :

> (2, 9, 5) «Jamais encore pareil effroi n'avait saisi les sénateurs, tant était forte la puissance de Clusium, tant était illustre le nom de Porsenna. Outre l'ennemi, ils craignaient encore leurs propres compatriotes, cette plèbe romaine qui, sous le coup de la frayeur, pouvait accepter le retour des rois et sacrifier à la paix même sa liberté. (6) Ils redoublèrent donc d'attention pour la plèbe pendant cette période, donnant au ravitaillement un soin particulier et faisant acheter du blé, soit chez les Volsques, soit à Cumes. Le commerce du sel, denrée qui atteignait un prix excessif, devint monopole d'État et fut interdit aux particuliers. La plèbe fut exonérée des contributions directes et indirectes ; les riches devaient supporter cette charge qu'ils étaient capables de soutenir ; les pauvres payaient un impôt suffisant en élevant des enfants. (7) Cette bienveillance du Sénat maintint la ville, pendant les rigueurs du siège et de la famine qui suivirent, dans une telle concorde que le titre de roi inspirait aux petits et aux grands une égale horreur (8) et que, par la suite, jamais homme ne devint aussi populaire par ses menées démagogiques que tout le Sénat d'alors par de sages mesures.»

La mission chez les Volsques et à Cumes fait donc partie, pour Tite-Live, des mesures préalables décidées par le Sénat : il veille à l'approvisionnement de la cité. Ce qui est assez naturel : il est normal qu'on ait voulu constituer des réserves en prévision d'un possible siège. Mais il est remarquable que ce ne soit pas exactement dans cet esprit que Tite-Live présente la mesure prise par les sénateurs. La finalité militaire paraît estompée, et passe en revanche au premier plan une préoccupation politique et sociale : il s'agit de se concilier les faveurs de la plèbe et d'éviter qu'elle ne soit tentée par un retour des Tarquins au pouvoir ([18]). À ce

(18) Il est vraisemblable que la plèbe romaine a été tentée par un retour au pouvoir du «tyran» Tarquin, qui en réalité avait mené une politique hostile aux aristocrates qui formaient le Sénat, en s'appuyant sur les couches plus populaires de la population. L'instauration de la république répondait au désir des grandes familles, qui bientôt formeront le patriciat, de contrôler le pouvoir politique. Voir sur ces questions HEURGON (1969), p. 268-275, CORNELL (1995), p. 242-258, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 152-158 ; également MARTIN (1982), p. 307-311, pour les réticences de la plèbe à accepter le nouveau régime.

titre la mission d'achat de ravitaillement s'insère dans une série de mesures parallèles, destinées à soulager les éléments les plus pauvres de la population : monopole d'État sur le commerce du sel ([19]), dispense de toute taxe pour les prolétaires – ceux qui n'ont que leurs enfants pour fortune. Le but avoué de ces mesures est de garantir la concorde, concorde qui, dans la société hiérarchisée qui était celle de la Rome antique, était avant tout la *concordia ordinum,* cette concorde entre les ordres, où le Sénat et le peuple ne manifestaient nul désaccord, chacun restant dans son rôle et à sa place, qui est toujours apparue comme l'idéal de la vie de la cité. Il n'est dès lors pas étonnant que cette allusion à des achats frumentaires, présentée ici comme mise en œuvre par le Sénat, soit posée en opposition par rapport aux menées démagogiques de ceux qui, au temps de la lutte entre *populares* et *optimates*, partisans du peuple et partisans du Sénat, multipliaient les distributions alimentaires au peuple.

Il est clair qu'on assiste là à une «falsification anachronique», pour reprendre les termes de R. M. Ogilvie dans son commentaire, et que Tite-Live est ici tributaire d'un annaliste de l'époque post-gracquienne, qui aura présenté un point de vue favorable au Sénat ([20]). On note que, dans le passage parallèle où il évoque les mesures prises par le Sénat à l'approche de Porsenna, Denys d'Halicarnasse, s'il parle bien de la dispense de toute charge financière accordée aux plus pauvres ([21]), ne mentionne pas d'achat de blé ([22]). L'insistance sur le souci des Pères de garantir la concorde intérieure et de décourager toute velléité de la plèbe de se tourner vers les Tarquins est d'ailleurs beaucoup moins forte chez lui et il évoque des mesures militaires dont l'historien padouan ne parle pas ([23]). Il paraît donc assez probable que Tite-Live (à moins que ce ne soit une source pour nous indéterminable) ait exploité dans un sens sénatorial le

(19) Sur l'importance du sel à Rome, on verra l'article fondamental de A. Giovannini, GIOVANNINI (1985).

(20) OGILVIE (1965), p. 256-257.

(21) Plutarque mentionne cette mesure parmi celles qu'aurait prises Publicola, au moment où il devint consul et voulut se ménager les faveurs du peuple, gagnant ainsi son surnom (compris comme signifiant «celui qui honore le peuple»). Voir PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 11, 2. Mais, à la différence de celles garantissant le droit d'appel aux citoyens en matière judiciaire et punissant les tentatives d'établissement d'un pouvoir personnel, les autres auteurs n'en font pas état (TITE-LIVE 2, 8, DENYS D'HALICARNASSE 5, 19, 4-5).

(22) DENYS D'HALICARNASSE 5, 22, 1-2.

(23) L'historien grec signale d'abord, en 5, 22, 1, le repli des paysans, avec leur bétail, dans des positions défendues (celles qui seront évoquées en 5, 26, 1, à propos des attaques de troupes de Mamilius et des Tarquins) et le renforcement des défenses du Janicule.

thème des décisions prises par le Sénat à la veille de l'attaque étrusque et ait donné plus d'ampleur à ce point qu'il n'en avait au départ : l'allusion à une politique d'approvisionnement en blé pour le peuple ferait partie de ces enrichissements. Mais, dans ce cas, il ne s'agirait pas d'une invention pure et simple : on aurait été chercher le motif plus loin dans le récit, à propos de l'action lors du siège de Larcius et Herminius, qui, de leur côté, se voyaient attribuer dans le récit livien un rôle autre que celui d'avoir été acheter du blé chez les Volsques.

Nous serions donc porté à voir dans la version livienne des faits l'effet d'une redistribution de certains éléments du récit, qui se serait faite à partir d'une présentation originellement proche de celle qu'on a chez Denys d'Halicarnasse. L'hypothèse peut s'appuyer sur autre chose que sur la question des achats frumentaires : le thème de la bataille remportée sur les pillards étrusques, dans lequel la référence à Herminius et Larcius s'insère chez Tite-Live, témoigne d'une recomposition analogue.

Cette bataille, nous l'avons relevé, confère un rôle central à Valerius Publicola – qui depuis le début de l'offensive de Porsenna était resté absent du récit livien. Mais la référence à une bataille livrée lors du siège de Rome par le roi étrusque et remportée par Publicola, ou éventuellement par lui et son collègue, n'appartient pas exclusivement au récit de Tite-Live. Plutarque fait état d'une victoire de Publicola, qu'il évoque après avoir raconté l'exploit d'Horatius Cocles, et avant de rapporter celui de Mucius Scaevola :

> (*Vie de Publicola*, 17, 1) «Cependant Porsenna assiégeait la ville et la famine commençait à se faire sentir chez les Romains, lorsqu'une autre armée étrusque, indépendante de la première, se jeta sur le pays. Publicola, nommé consul pour la troisième fois, pensait qu'il fallait tenir tête à Porsenna et défendre la ville sans bouger ; cependant il sortit secrètement et, ayant rencontré les Étrusques, les mit en déroute et leur tua cinq mille hommes.»

Dans cette biographie du père fondateur de la république, on pourrait penser à une adjonction tardive, destinée à souligner le rôle du grand homme et à ne pas laisser apparaître comme seuls sauveurs de la patrie en danger les deux héros mutilés. Mais bien des détails font penser au récit donné par Tite-Live de la bataille que nous avons examinée, au cours de laquelle se sont illustrés Larcius et Herminius. La seconde armée étrusque de Plutarque, indépendante du corps de bataille de Porsenna, qui ravage le pays, évoque, dans le récit livien, les contingents du roi de Chiusi, commandés par Mamilius et les Tarquins, qui sont passés sur

l'autre rive du Tibre. La tactique mise en œuvre par Publicola dans sa *Vie*, combinant une inaction voulue et une sortie à l'improviste contre des ennemis qui ne s'y attendent pas, est conforme à ce que décrit Tite-Live. On pourrait estimer avoir affaire, sans plus, dans la *Vie de Publicola*, à une présentation rapide de ce que Tite-Live développe plus longuement (24).

Mais l'existence d'un épisode parallèle chez Denys d'Halicarnasse – où la gloire de la victoire est cette fois partagée entre Publicola et l'autre consul – se révèle plus intéressante. Car ce combat se situe dans les *Antiquités romaines* après l'exploit de Mucius Scaevola et est indépendant de l'épisode où cet auteur fait intervenir Larcius et Herminius, puisque chez lui ceux-ci sont chargés de l'achat de blé chez les Volsques et que cette mission se place entre les hauts faits des deux sauveurs mutilés de Rome – c'est-à-dire au moment où Tite-Live situe la victoire où Larcius et Herminius interviennent sous les ordres de Publicola. Il n'empêche que cet épisode rappelle d'assez près la bataille évoquée dans les *Ab Vrbe condita libri* (et la *Vie de Publicola*) :

> (*Antiquités romaines* 5, 31, 1) «Alors que les soldats (de Porsenna) étaient dispersés à travers le pays et pillaient les provisions qui étaient menées vers la cité et qu'ils agissaient ainsi continuellement, les consuls romains leur tendent une embuscade dans un lieu propice et en massacrent beaucoup, tout en faisant encore plus de prisonniers qu'ils n'avaient fait de morts.»

L'historien d'Halicarnasse connaît donc lui aussi une grande victoire remportée par Publicola, et aussi chez lui par son collègue (qui est dans son récit Marcus Horatius Pulvillus). Ici encore les détails font penser à la bataille que décrit Tite-Live : les soldats étrusques se livrent à des activités de pillage, nécessairement conduites sur la rive gauche du Tibre, qui entravent le ravitaillement de la cité, la victoire est remportée par la ruse, les chefs romains ayant monté une embuscade.

Nous sommes donc en présence d'un motif ancien de la narration : celle-ci, outre les exploits accomplis par les deux héros mutilés, connais-

(24) Chez Plutarque, le récit de cette bataille précède l'évocation de l'exploit de Mucius Scaevola, ce qui est conforme à la chronologie livienne, mais non à celle que Denys attribue à la victoire de Publicola (et de l'autre consul). Mais il n'est pas sûr qu'il faille se fonder sur l'ordre adopté par Plutarque dans la narration des événements. Il aborde l'exploit de Scaevola comme un épisode célèbre du récit du siège de Rome, sans affirmer expressément qu'il suit un ordre chronologique ni que celui-ci ait eu lieu après la bataille qu'il a rapportée juste auparavant. On ne peut donc affirmer qu'il suive la version livienne, et non celle des *Antiquités romaines*.

sait une victoire de l'armée romaine, remportée par les consuls, et en premier lieu Publicola, sur des éléments de l'armée de Porsenna qui effectuaient des raids sur la rive gauche du Tibre, victoire où le succès avait été dû à la ruse mise en œuvre par les chefs romains. Mais il ne faut pas pour autant l'identifier à la bataille que décrit Tite-Live et où interviennent, comme chefs subalternes, Larcius et Herminius. Denys d'Halicarnasse ne mentionne pas leur présence dans l'armée romaine et ce silence ne paraît pas fortuit, puisque, nous l'avons vu, l'historien grec leur donnait un rôle, différent, dans un autre épisode ([25]). Surtout, chez l'auteur des *Antiquités romaines*, la victoire remportée par Publicola (et l'autre consul) se situe après l'épisode de Mucius Scaevola, venant en quelque sorte le couronner, et sensiblement après l'épisode où il fait apparaître Larcius et Herminius, dans un tout autre contexte que Tite-Live, chez qui il précède l'exploit de Mucius. Or, point que nous verrons, le récit dionysien paraît avoir préservé ici une articulation ancienne, dont on n'a plus l'équivalent chez Tite-Live.

Celui-ci, qui ne connaît pas de victoire romaine postérieure à l'exploit du héros manchot, semble donc avoir transféré le motif de la bataille remportée par ruse par Publicola (et son collègue) à un autre moment de la narration : avant l'intervention de Mucius Scaevola. Mais cela devait être le moment où la tradition plaçait l'activité de Larcius et Herminius, sous la forme qui nous a semblé conforme à la tradition ancienne, qui était celle d'une mission de ravitaillement. Tite-Live n'a pas fait disparaître ces personnages, mais il les a insérés dans le récit de la bataille menée victorieusement sur les pillards étrusques, en position secondaire, comme agissant sous les ordres des consuls – avec une orientation militaire de leur action conforme à celle qui leur était reconnue, dans la tradition, dans la légende d'Horatius Cocles, et un rôle de légats, qui a été parfois utilisé dans la présentation de la bataille qui a marqué le début du siège de Rome, avant l'exploit du héros borgne ([26]).

(25) Il n'en va pas de même pour la courte évocation de Plutarque, qui situe peut-être la bataille au même moment que Tite-Live : s'il ne mentionne pas Herminius et Larcius, cela peut tenir, sans plus, à la brièveté de la narration.

(26) C'est ce qui se passe chez Denys d'Halicarnasse ; voir 5, 22, 3-23, 1.

Larcius et Herminius et la troisième fonction de l'idéologie indo-européenne

La comparaison du récit de Tite-Live avec celui de Denys d'Halicarnasse et son analyse interne invitent donc à considérer que la présentation offerte par l'historien padouan de l'intervention de Larcius et d'Herminius lors du siège de Rome s'est formée par la combinaison de la tradition propre à ces personnages et d'un épisode différent, concernant Publicola, avec ou sans son collègue au consulat. S'il en est ainsi, il faut partir, pour tenter de comprendre le sens de l'épisode, de ce qu'on a dans les *Antiquités romaines*. Autrement dit, il se serait agi au départ d'un exploit de portée limitée, et bien terne à côté de ceux qu'on prêtait à Horatius Cocles et Mucius Scaevola, dont les interventions encadrent celle des deux envoyés en mission du Sénat. Eux ne font qu'apporter un peu de ravitaillement – vite consommé au demeurant – dans la cité assiégée par Porsenna.

On peut néanmoins noter que cet apport alimentaire s'inscrit dans un contexte où le thème du ravitaillement est particulièrement présent. Le roi ennemi essaie de contraindre par la famine la cité à accepter ses conditions. Le récit détaille les mesures militaires prises pour couper Rome de ses sources d'approvisionnement : razzias de bétail, destruction des installations agricoles, insécurité dans la campagne qui rend impossible tout travail des champs, coupure des voies de communication par lesquelles les denrées nécessaires à la subsistance des habitants parvenaient dans l'*Vrbs*. L'action des deux «ravitailleurs» – comme les appelait G. Dumézil – répond à la menace que les ennemis font alors peser sur la cité.

Le savant comparatiste avait défini cet exploit par référence aux catégories de la pensée trifonctionnelle : il y avait reconnu un élément de troisième fonction ([27]). Cette analyse nous paraît justifiée : indépendamment des aspects proprement alimentaires que nous avons relevés, le récit évoque par d'autres aspects également ce qui, dans le système de répartition conceptuelle entre les trois champs fonctionnels, relève du troisième niveau. L'action de Larcius et Herminius se situe sur un terrain

(27) DUMÉZIL (1973), p. 283-286.

économique ([28]) : ils vont acheter du blé à l'étranger et l'apportent à Rome, en utilisant les moyens de transport appropriés, par voie maritime puis fluviale. Autre connotation de troisième fonction, leur activité est pacifique – et le rôle militaire qui leur est conféré chez Tite-Live ne nous a pas paru correspondre à la forme primitive de la tradition. D'autres points peuvent être évoqués : l'effet de la disette se traduit par un certain éclatement de la société romaine, avec la fuite d'éléments appartenant aux couches les plus basses de la population, plébéiens et esclaves. Or la bonne marche du corps social est du ressort de la troisième fonction, surtout à Rome où cet aspect est privilégié du fait que le dieu représentant du troisième niveau fonctionnel dans la triade primitive Jupiter/Mars/Quirinus est Quirinus, dieu de la cohésion du corps social, qui porte dans son nom la notion de regroupement des citoyens ([29]). Et la troisième fonction, liée aux valeurs de production, est de ce fait en relation avec les couches les plus basses de la société, qui n'ont d'autre activité que de cet ordre. Enfin, même le fait que, à la différence d'Horatius et Mucius qui accomplissent leur exploit seuls, Herminius et Larcius agissent, ici comme dans les autres épisodes de la guerre contre Porsenna où on les voit apparaître, en formant un couple, n'est pas sans rappeler un trait caractéristique de la troisième fonction : les divinités qui la patronnent sont souvent représentées sous forme de jumeaux ([30]). L'indissociabilité du couple Larcius/ Herminius dans l'action peut être un écho de ce schème mythique important ([31]).

(28) Denys évoque, parallèlement à l'envoi de mission d'achat de ravitaillement, la démarche diplomatique auprès des Latins. Si cet élément doit être considéré comme ancien et relevant du cadre conceptuel que nous envisageons ici, ce qui n'est pas sûr, on pourra relever le côté pacifique de cette démarche.

(29) Sur ce point, on pourra se reporter à Porte (1981).

(30) Bien entendu, on ne peut appliquer aux deux personnages que sont Larcius et Herminius le terme de gémellité. Sur la prudence qu'il convient d'observer en la matière, mais sur le fait qu'il existe aussi des cas de «quasi-gémellité», on se reportera à l'étude de A. Meurant, Meurant (2000). D'autre part le couple que forment les deux personnages ne doit pas toujours être défini par rapport à la troisième fonction indo-européenne. Nous avons vu que, dans l'épisode d'Horatius Cocles, leur association évoquait plutôt celle de figures mythiques différentes, les deux auxiliaires de la souveraineté. Voir chapitre précédent, p. 88, note 60.

(31) On peut relever, comme le fait G. Dumézil, que le récit de Tite-Live offre d'autres éléments qu'on peut analyser en termes de troisième fonction (rôle du bétail, caractère de pillards des ennemis, voire type de guerre, par embuscade, menée notamment par Larcius et Herminius, qui éloigne du modèle normal de la guerre). Mais, à partir du moment où on estime ce récit refait, il ne peut présenter le même intérêt pour une analyse comparative.

Place de l'épisode dans l'ensemble de la guerre contre Porsenna

Mais employer le terme de troisième fonction n'a de sens que dans le cadre d'une analyse différentielle, qui oppose cet élément à d'autres, qui seraient du ressort d'autres niveaux du système de pensée trifonctionnel. Si on définit l'action des deux envoyés du Sénat comme caractérisant ce moment du siège de Rome, tel que nous le rapporte la tradition, dans un sens de troisième fonction, il est indispensable de mettre en parallèle des épisodes relevant des autres champs fonctionnels : l'épisode de Larcius et Herminius ne saurait être pensé indépendamment du récit d'ensemble où il s'insère. Son apparente inutilité en constitue d'ailleurs un indice : Denys le constate à la fin du chapitre qu'il lui consacre, les denrées apportées par les deux envoyés en mission ne soulagent que peu de temps la détresse de la foule romaine. Bientôt la famine reprend de plus belle et il faut l'intervention de Mucius Scaevola, qui est rapportée juste après, pour que la situation évolue et qu'on se dirige vers une levée du blocus ([32]). Autrement dit l'action des deux ravitailleurs ne sert qu'à souligner un aspect – que nous sommes porté à définir en termes de troisième fonction – dans un ensemble où, à lui seul, cet épisode n'aurait pas grande signification.

Or une analyse de ce type ne nous semble pas poser de problème majeur. Si on tient compte du service rendu par Larcius et Herminius, on peut dire que la tradition distingue trois épisodes dans le siège de Rome par Porsenna : au début la prouesse d'Horatius Cocles, qui empêche l'ennemi de pénétrer de vive force dans la cité par le pont du Tibre, puis lors du siège le ravitaillement apporté par les deux envoyés en mission, qui soulage les Romains en proie à la famine, enfin la tentative d'assassinat de Porsenna par Mucius Scaevola, qui pousse le roi à abandonner le parti des Tarquins et à se réconcilier avec les Romains.

Dans son étude de 1973, G. Dumézil avait suggéré l'existence d'une articulation de cet ordre, structurant le récit annalistique ([33]). Nous le

(32) Il en va de même dans le récit de Tite-Live. L'épisode où interviennent Herminius et Larcius chez cet auteur (qui, nous l'avons souligné, est très différent de ce qu'on a chez Denys d'Halicarnasse) se conclut de la même manière par la reprise de la disette (2, 12, 1 : «Mais le siège n'en continuait pas moins, amenant la rareté et la cherté du blé, et, en prolongeant le siège, Porsenna avait l'espoir de prendre la ville»), notation à laquelle fait suite l'entrée en scène de Mucius Scaevola (2, 12, 2).

(33) Dumézil (1973), p. 263-291. Dans un ouvrage antérieur, Dumézil (1948a), p. 85-100 (partie intitulée *Suite romaine*), où il exposait l'articulation trifonctionnelle que

suivrions donc sur ce point. Mais il aboutissait à une solution compliquée, qui introduisait inutilement d'autres personnages dans le schéma, comme Publicola, Brutus, les consuls, à qui on ne peut pas rapporter d'éléments précis et clairement différenciés dans la narration ([34]). En outre, il admettait l'idée d'un mélange des fonctions, Horatius Cocles et Mucius Scaevola (et même Brutus, Publicola, les consuls) relevant à la fois de la première et de la deuxième fonction, Larcius et Herminius de la deuxième et de la troisième, et supposait l'absence de représentant propre de la deuxième fonction, estimant qu'à Rome, la fonction guerrière envahissait tout le champ conceptuel et n'avait plus besoin d'être représentée en tant que telle. Une telle solution nous paraît aller à l'encontre de ce que doit être une analyse appliquant le cadre trifonctionnel, qui n'a de sens que s'il permet de distinguer et d'opposer les trois domaines. Elle nous semble donc à rejeter.

Mais cela ne remet pas en cause la pertinence d'une analyse trifonctionnelle de la guerre de Porsenna, à travers les trois épisodes qui la scandent. Simplement, en dehors de l'action de Larcius et Herminius, pour laquelle la définition en termes de troisième fonction avancée par G. Dumézil paraît tout à fait valable, il convient de définir les épisodes d'Horatius Cocles et de Mucius Scaevola autrement qu'il ne l'avait proposé.

En ce qui concerne l'épisode de Mucius Scaevola, son orientation de première fonction ne pose pas de problème majeur. La mise en parallèle avec le mythe scandinave relatif à la perte de la main droite de Tyr est fondée : comme Tyr, on peut donc s'attendre à ce que le manchot romain relève de ce niveau fonctionnel. Certes, il n'est pas souverain – nous aurons à revenir sur ce point –, mais la place que tient le serment, la foi jurée est sensible dans le récit romain comme dans le récit germanique ([35]). En outre, le héros s'en prend à un roi, et cela non dans un cadre guerrier où ce qu'il fait pourrait relever de la deuxième fonction, mais dans ses fonctions de chef, vis-à-vis de ses troupes qu'il rétribue, ou dans

S. Wikander avait proposé, dans WIKANDER (1947), à la lumière des données indiennes, d'attribuer au groupe des cinq Pandava dans le *Mahabharata*, G. Dumézil avait déjà envisagé de retrouver des traces d'une structuration selon les trois fonctions entre les différents héros intervenant dans la tradition romaine (Brutus, Publicola, Horatius Cocles, Mucius Scaevola, Clélie), mais sans aboutir à une solution satisfaisante.

(34) Voir le tableau donné dans DUMÉZIL (1973), p. 288.

(35) Sur les modalités différentes de la manifestation de la foi jurée et du serment dans les deux cas, voir chapitre 1, p. 43-45.

un rôle religieux, puisqu'il s'apprête, chez certains auteurs, à célébrer un sacrifice. Même le mandat confié par le Sénat, les auspices favorables qui, chez Denys, accompagnent le départ du jeune homme connotent l'épisode dans un sens de première fonction. L'épisode nous semble donc devoir être défini comme relevant du premier niveau fonctionnel.

Il reste le cas de l'épisode d'Horatius Cocles. G. Dumézil, fidèle aux suggestions que lui paraissait imposer l'existence du couple du borgne et du manchot, a toujours voulu reconnaître dans ce héros un personnage de première fonction, au même titre que le borgne germanique, Odinn. Mais nous avons vu combien il était illusoire de vouloir trouver des connotations magiques, varuniennes, dans l'attitude du héros romain. Force est de constater qu'en dehors de sa mutilation – mutilation qui ne joue pas de rôle dans le récit –, rien ne permet de rapprocher ce qui est raconté sur Horatius Cocles ni du dieu borgne scandinave, ni des valeurs de première fonction en général. Le récit se situe sur un plan purement guerrier et, s'il est possible d'introduire un élément de comparaison, nous avons vu qu'on pouvait songer à un épisode de bataille du *Mahabharata* indien qui ne concerne en rien les divinités souveraines. On attribuera donc, dans la série formée par les trois épisodes d'Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola, la place d'élément de deuxième fonction à l'exploit du héros borgne défendant seul le pont du Tibre.

Nous pouvons transcrire cette analyse selon le schéma suivant :

Épisodes du siège de Rome par Porsenna

Épisode d'Horatius Cocles	Fonction II
Épisode de Larcius et Herminius	Fonction III
Épisode de Mucius Scaevola	Fonction I

Ainsi le récit romain sur la guerre de Porsenna semble articulé sur une séquence de trois épisodes, où des héros romains accomplissent des hauts faits au service de leur patrie menacée, en accomplissant des actions remarquables se situant successivement sur chacun des trois niveaux fonctionnels des Indo-Européens. Dans ce cas, on aurait un ordre deuxième fonction/troisième fonction/première fonction, quelque peu insolite, mais qui n'est pas sans exemple (36). Ce schéma aurait associé des

(36) À Rome, on le rencontre dans le récit de la bataille de Sentinum, où G. Dumézil a repéré une articulation de trois épisodes fonctionnels (signe de l'intervention du loup,

éléments d'origine diverse. Car, si le sacrifice de la main de Mucius procède clairement d'un vieux mythe indo-européen et si le combat mené par Horatius Cocles peut être rapproché d'un récit de combat qui avait sa place dans la thématique de la bataille finale, également d'ascendance indo-européenne, la mission de ravitaillement assurée par Larcius et Herminius n'appelle aucun rapprochement de ce genre. Modelée sur ce qu'ont été les nombreuses *frumentationes* de l'histoire de Rome, elle est une pure création romaine – et fait, il faut l'avouer, pâle figure à côté des exploits prestigieux auxquels elle fait pendant : il n'est guère surprenant que la plupart des textes ignorent toute intervention de ces deux personnages lors du siège de Rome et que Tite-Live ait sensiblement altéré ce qui devait être la version primitive, conservée par le seul Denys d'Halicarnasse. Mais une telle hétérogénéité est également chose courante. À Rome, l'habitude de mettre en série trois épisodes articulés sur les trois niveaux fonctionnels est restée suffisamment vivante pour qu'on ait pu constituer des séquences où coexistaient des matériaux anciens, qui offrent de parallèles dans d'autres secteurs du monde indo-européen, et des créations de date romaine. On le relève dans la série formée par trois types de manifestations négatives des dieux auxquels se seraient heurtés les rois de la dynastie des Tarquins, ou pour trois fautes qui auraient été commises lors du règne de Tullus Hostilius ([37]). Avec la série que nous envisageons ici, on a une nouvelle attestation de la capacité persistante de la vieille idéologie héritée des temps indo-européens à donner lieu à des développements originaux, associant le cas échéant des représentations anciennes à des élaborations dues aux Romains eux-mêmes.

Dans ce cas, si l'hypothèse globale d'un rapprochement entre la guerre contre Porsenna, ou plus généralement tout le récit relatif à l'expulsion des Tarquins et ses suites, et le schème mythique de la bataille eschatologique, telle que se la représentaient les Indo-Européens, nous paraît devoir être acceptée et si même, comme nous l'avons vu, les épisodes d'Horatius Cocles et de Mucius Scaevola paraissent explicables dans cette perspective, on constate que la formation de la série qui leur associe la mission de Larcius et Mucius ne peut être que de date romaine. La

animal de Mars ; *deuotio* du consul plébéien P. Decius Mus ; vœu du consul patricien Q. Fabius à Jupiter Victor) qui offre le même ordre (deuxième, puis troisième, puis première fonction). Voir DUMÉZIL (1969b), p. 179-192.

(37) Pour le premier cas, voir BRIQUEL (1998a), p. 419-435 (*Désirs humains et volonté divine*) ; pour le second, BRIQUEL (2004a).

comparaison avec le thème de la bataille finale, ainsi que l'examen du *Mahabharata* ou du mythe germanique du Destin des dieux permet de le dégager, n'a pas nécessairement à s'appliquer à tous les détails du récit romain que nous examinons. Le rapprochement entre la tradition romaine et le schème indo-européen de la bataille finale n'est pas rendu caduc pour autant. Comme le conflit opposait, au départ, les dieux et les démons et que les dieux, à la différence des démons, étaient conçus comme se répartissant selon la structure des trois fonctions, il est attendu que le camp des « bons » présente une organisation trifonctionnelle : on le relève en Inde où, face à l'armée des Kaurava pour laquelle cette tripartition ne joue pas, les Pandava se répartissent selon les trois niveaux de la pensée tripartie (38). Dans la narration à travers laquelle elle évoquait l'instauration de la république, Rome semble avoir repris cette même idée, mais en lui donnant une forme différente : le camp des bons – dans son cas bien évidemment les Romains attaqués et bientôt assiégés par Porsenna répondant à l'appel des Tarquins – manifeste sa maîtrise des trois niveaux fonctionnels non pas par la structure que forment les chefs qui sont à la tête de ses troupes, mais à travers trois épisodes successifs de la narration, où, pour la défendre, interviennent des personnages se répartissant sur chacun des trois champs conceptuels.

Bataille du début et bataille de la fin

Cette capacité innovatrice des Romains à l'intérieur du schéma global de la lutte entre bons et méchants se dénote encore par un autre trait du récit. Si on admet l'analyse que nous avons proposée, la victoire remportée sur les pillards étrusques par les troupes romaines, commandées par les consuls (et principalement Publicola dont la place est soulignée dans la tradition), devait se placer originellement après l'exploit de Mucius Scaevola, selon la chronologie des faits qu'offre Denys d'Halicarnasse. Ainsi l'action de l'armée romaine, sous le commandement de ses chefs institutionnels, se plaçait après les trois épisodes fonctionnels que nous envisageons, et en dehors de l'articulation qu'ils forment.

(38) Cela a été montré d'abord par S. Wikander dans WIKANDER (1947) ; (traduction (partielle) de l'article par G. Dumézil dans DUMÉZIL (1948a), p. 37-53 (*La légende des Pandava et la substructure mythique du Mahabharata*), puis développé par G. Dumézil dans DUMÉZIL (1968), p. 53-102.

Or cela doit attirer notre attention sur un point : la relative inaction des chefs officiels de la cité, et en premier lieu de Publicola, lors du siège et notamment dans les épisodes où se manifestent les sauveurs successifs de Rome que sont Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola. Les consuls ne sont pas, il est vrai, totalement absents du récit. Si on s'en tient à la présentation de Denys d'Halicarnasse, qui nous paraît conforme à l'état originel de la tradition, pour l'épisode de Larcius et Herminius, ce sont les consuls qui envoient la mission d'achat de blé à Cumes et dans la plaine Pontine, ainsi que la mission diplomatique auprès des Latins. Mais leur rôle s'arrête là et la narration se focalise ensuite exclusivement sur les deux ravitailleurs de Rome. Quant à l'histoire de Mucius Scaevola, les consuls ne sont évoqués que dans la version tardive et aberrante d'Aristide de Milet ([39]). Ailleurs, lorsque les textes précisent que Mucius demande une permission officielle avant d'entreprendre sa tentative d'assassinat du roi, il est question du Sénat, alors que les consuls sont quasiment absents du récit : ce sont les sénateurs à qui le jeune homme expose son plan et qui en autorisent la réalisation ([40]). Dans la *Vie de Publicola*, pour une fois, la présence encombrante du personnage ne se fait pas sentir et il n'est pas dit, ce à quoi on aurait pu s'attendre, que le héros reçoive l'approbation de Publicola avant de se lancer dans son aventure ([41]). Pour ce qui est enfin de la prouesse d'Horatius Cocles, cette fois Publicola est bien mentionné dans sa *Vie* comme étant celui qui prend l'initiative des récompenses décernées au héros borgne ([42]). Mais il s'agit manifestement d'une adaptation de la tradition, rendue d'ailleurs absurde par le fait que, dans la présentation de Plutarque, Publicola vient d'être grièvement blessé au cours de la bataille qui a été livrée sur la rive droite du Tibre ([43]) et qu'il peut difficilement jouer un rôle dans les suites immédiates de l'exploit d'Horatius Cocles. Les autres sources ne lui confèrent aucun rôle sur ce point et, si les consuls sont évoqués chez

(39) Voir PSEUDO-PLUTARQUE, *Parallèles mineurs* 2 B = *FGH* 286 F 2 ; sur ce texte, voir chapitre 1, p. 37, note 23.

(40) C'est le cas chez TITE-LIVE 2, 12, 3-5 (chez qui on trouve juste une allusion, au début, au fait que le héros se refuse à partir «sans l'ordre des consuls» ; ensuite, il n'est question que du Sénat), DENYS D'HALICARNASSE 5, 27 (chez qui les consuls ne sont mentionnés, en 27, 1, que pour dire qu'ils rassemblent le Sénat), *De uiris illustribus* 12.

(41) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 17, 2 ; il n'est pas question non plus de discours au Sénat et d'autorisation des sénateurs.

(42) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 16, 9.

(43) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 15, 5.

Denys d'Halicarnasse, qui dit que le héros leur envoie Larcius et Herminius pour qu'ils fassent couper le pont, les autres auteurs ne les mentionnent pas (44) : on n'accordera donc qu'une importance limitée à cette précision, dictée par le souci du respect de la chaîne hiérarchique.

Même s'ils sont mentionnés, dans tous ces épisodes, les consuls, pourtant détenteurs de l'*imperium* et représentants de l'autorité tant civile que militaire, ne jouent pas le rôle qu'on aurait pu attendre d'eux dans une cité encline à souligner la valeur de ses chefs. On se serait attendu à ce qu'on leur attribue quelque brillante prouesse militaire, quelque sortie victorieuse durant le siège – du genre justement de celle que Tite-Live attribue à Publicola, mais nous avons vu que cette victoire du consul a toutes chances de résulter du transfert à ce moment d'un événement originellement placé ailleurs dans le récit, après l'exploit de Mucius Scaevola. Dans un sens, ce déplacement est significatif : il semble montrer que les Romains admettaient difficilement qu'un tel chef ait pu rester inactif alors que la ville était assiégée, se contentant de subir les événements, et ont voulu rehausser son prestige en lui attribuant, dès ce moment, un succès sur l'ennemi étrusque.

Les chefs reconnus de la cité brillent donc, pourrait-on dire, surtout par leur absence tandis que Rome pâtit des rigueurs du blocus. Et, s'il est des personnages actifs, ce ne sont pas les magistrats investis de l'autorité suprême, mais des acteurs plus ordinaires, officiers de second rang, comme Larcius et Herminius, voire citoyens de base, comme Horatius Cocles, apparemment simple soldat (45), ou Mucius Scaevola, certes appartenant à une famille patricienne, mais qui n'est encore qu'un *iuuenis*. Nous avons noté cette apparente contradiction par rapport à ce que ferait attendre la comparaison des borgne et manchot romain avec les dieux germaniques Tyr et Odinn : dans le cas des héros romains, on ne peut pas parler de représentants de la souveraineté, il ne s'agit pas de chefs. Tout se passe comme si, à ce moment de la guerre, Rome était défendue non pas par ceux qui sont investis de l'autorité, mais par les simples citoyens, ou au plus, avec Larcius et Herminius, par des subalternes.

(44) Chez Polybe le héros donne cet ordre directement à ses compagnons ; Tite-Live et Plutarque n'indiquent pas comment a été prise la décision de couper le pont.

(45) Sur la version aberrante des *Parallèles mineurs* 8, où Horatius Cocles est présenté comme un consul, voir chapitre précédent, p. 58-59, note 3.

Autre trait remarquable de cette période et des exploits qui sont alors accomplis, ce n'est jamais à ce qui serait sa défense la plus normale, la force de son armée, que l'*Vrbs* doit son salut. Horatius est sans doute un soldat, mais il réalise une prouesse individuelle, alors que les formations mises en ligne par la cité ont été défaites et se sont enfuies pour s'enfermer à l'abri des murs. Larcius et Herminius, dans le récit de Denys d'Halicarnasse, sont chargés d'une mission purement civile et ce n'est donc pas – si on tient, comme cela nous semble légitime, la version des *Antiquités romaines* pour conforme à l'état originel de la tradition – par une action militaire, une attaque des pillards ennemis, mais par un raid de forceurs de blocus qu'ils rendent à la ville affamée le service dont elle a besoin. Mucius ne s'en prend pas à Porsenna dans le cadre d'un comportement guerrier normal : au lieu d'être une attaque classique, menée ouvertement par une troupe de combattants, sa tentative pour débarrasser Rome du roi ennemi repose sur la dissimulation, la ruse individuelle, ce qui est aux antipodes de la conception de la guerre à Rome et de la manière dont la cité assure normalement sa défense.

On se trouve donc confronté à la disparition de ce qui fait la base de la puissance de Rome, l'autorité de ses chefs et la force de son armée. Mais c'est sans doute précisément ce qu'a voulu souligner la tradition. Car il faut faire intervenir un événement, qui se situe juste avant le premier des trois épisodes d'interventions salvatrices que nous avons mis en série et qui explique cette carence des autorités et cette défaillance de ce qui assure normalement la protection de la cité : la bataille qui a lieu au tout début de l'attaque de Porsenna, à la suite de laquelle les Étrusques établissent leur contrôle sur la rive droite du fleuve. C'est une indiscutable défaite romaine et l'épisode d'Horatius Cocles, qui lui fait immédiatement suite, le montre bien, puisque la prouesse du héros est destinée, avant tout, à remédier à la situation de crise où la fuite de ses soldats, se précipitant en une panique désordonnée vers la ville par le pont qui la relie à la rive droite du fleuve, a placé la cité. Même Tite-Live, dont le récit, très rapide sur ce point, cherche à estomper l'ampleur du désastre, est obligé de le reconnaître lorsqu'il décrit le héros borgne tentant, en vain, d'arrêter les fuyards (46). Les récits, plus circonstanciés, de Denys d'Halicarnasse et Plutarque permettent de mieux comprendre ce qu'a été cette première

(46) TITE-LIVE 2, 10, 3-4.

rencontre ([47]) : il s'agit bien d'une bataille rangée, où l'armée romaine est vaincue par Porsenna.

Or un détail est important dans cette bataille : des chefs romains y sont blessés et la mise hors de combat de leurs chefs entraîne l'affolement des troupes et les détermine à la fuite. Chez Denys, dont le récit est le plus développé, les chefs qui subissent ce sort ne sont pas, il est vrai, les commandants suprêmes, les consuls qui sont à la tête des forces placées au centre de la ligne de bataille, mais leurs légats affectés au commandement de l'aile gauche ([48]), Titus Lucretius, qui chez lui a été consul l'année précédant l'attaque de Porsenna mais ne l'est plus l'année où celle-ci se produit ([49]), et Marcus Valerius, le frère du consul Publius Valerius Publicola ([50]). Mais Plutarque parle d'une mise hors de combat des consuls eux-mêmes, qui sont dans son récit le même Titus Lucretius (mais qui chez lui est consul en exercice, étant donné que sa chronologie place les faits une année avant celle où Denys d'Halicarnasse les situe) et

(47) Denys d'Halicarnasse 5, 22, 3-23, 1 ; Plutarque, *Vie de Publicola* 16, 4-6.

(48) Les chefs blessés sont ceux qui commandent l'aile gauche, alors que ceux qui commandent l'aile droite, Titus Herminius et Spurius Larcius, sont indemnes. On a là un schéma d'opposition classique entre aile droite et aile gauche (p. ex. cas de la bataille de Sentinum, où le consul P. Decius Mus, placé à l'aile gauche, doit s'offrir à la mort selon le rituel de la *deuotio* pour empêcher la défaite de ses troupes, tandis que le consul Q. Fabius, placé à l'aile droite, remporte un succès marqué grâce à l'appui de Jupiter Victor à qui il a fait un vœu ; voir Dumézil (1969b), p. 179-192 ; dans sa présentation de la bataille de la forêt Arsia, Denys d'Halicarnasse 5, 14, 3, place de même Brutus à l'aile gauche et Publicola à l'aile droite : le premier y trouve la mort). Sur le sens de la distinction entre les ailes droite et gauche, voir Lévêque, Vidal-Naquet (1960), repris dans Vidal-Naquet (1981), p. 95-114, avec *Appendice*, p. 115-121.

(49) Les auteurs suivent des chronologies diverses pour le récit de la guerre de Porsenna. Denys situe les faits en 507, sous le consulat de Publicola, alors consul pour la troisième fois (il l'avait été en 509, en remplacement de Tarquin Collatin, puis en 508), et de Marcus Horatius Pulvillus, qui avait déjà été nommé consul en 509, en remplacement de Spurius Lucretius Tricipitinus, décédé. Tite-Live les place en 508, sous le deuxième consulat de Publicola, qui a alors pour collègue Titus Lucretius Tricipitinus. Plutarque, dans la *Vie de Publicola*, répartit les faits sur deux années. L'attaque initiale de Porsenna et l'exploit d'Horatius Cocles se passent sous le deuxième consulat de Publicola, lorsqu'il est associé à Titus Lucretius, et donc en 508. Mais les exploits de Mucius Scaevola et de Clélie se déroulent l'année suivante, en 507, lorsque Publicola est consul (pour la troisième fois) avec Marcus Horatius.

(50) Denys d'Halicarnasse 5, 23, 2 : «Mais quand beaucoup furent tombés dans les deux camps, la peur s'empara des Romains, et en premier lieu de ceux qui occupaient l'aile gauche, lorsqu'ils virent qu'on emportait hors du champ de bataille leurs chefs, Valerius et Lucretius, qui avaient été blessés ; ensuite la même terreur s'empara de ceux qui étaient rangés à l'aile droite, alors qu'ils étaient déjà en train de vaincre les forces menées par les Tarquins, quand ils virent les autres fuir.»

Publius Valerius Publicola en personne. Voici le récit de Plutarque, dans la traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux dans la CUF :

> (*Vie de Publicola* 16, 4) «Cependant, à la suite d'une vive attaque du Janicule, ceux qui le gardaient, repoussés par Porsenna, prirent la fuite et faillirent entraîner avec eux les ennemis dans la ville. (5) Mais Publicola prévint ce danger ; il sortit devant les portes pour les secourir et, engageant le combat sur le bord du fleuve, il tint tête à la multitude des ennemis qui le pressaient, jusqu'à ce que, grièvement blessé, il dût être emporté sur un brancard hors du champ de bataille. (6) Son collègue Lucretius ayant eu le même sort, le découragement s'empara des Romains, qui cherchèrent leur salut dans la fuite vers la ville.»

En dépit de la défiance que suscite son orientation systématiquement favorable à Publicola, qui devient presque l'équivalent d'Horatius Cocles, se voyant désigné comme celui qui a empêché les Étrusques de pénétrer dans Rome, le texte de Plutarque a toutes chances de présenter sous sa forme primitive cette blessure des chefs romains : elle a beaucoup plus de sens si elle touche les commandants en chef et non des subalternes comme c'est le cas chez Denys d'Halicarnasse. La version des *Antiquités romaines* doit procéder d'une volonté d'atténuer la défaite de Rome, facilitée par la variabilité de la chronologie – qui faisait qu'un même personnage, Titus Lucretius, pouvait être considéré soit comme consul en exercice, soit comme légat du consul de l'année. On aura substitué à Publicola son frère, épargnant ainsi au père fondateur de la république la honte d'avoir été vaincu et blessé, et, sans doute en jouant sur le fait que Lucretius n'avait pas aussi souvent exercé la charge suprême que Publicola, estimé que c'était alors qu'il était sorti de charge qu'il avait été blessé. Mais la *lectio difficilior* en la matière, et donc la version à retenir, est celle qui est la plus dérangeante pour l'orgueil national des Romains, celle où les victimes des coups de l'ennemi sont les consuls en titre, et en premier lieu un personnage de la stature de Publicola. On croira d'autant plus au caractère primitif de cette tradition que, comme nous l'avons vu, Plutarque n'est guère cohérent avec elle, puisqu'il fait agir Publicola dès l'épisode d'Horatius Cocles – alors qu'il aurait dû logiquement être encore cloué sur son lit par ses blessures – et que son état, pourtant décrit comme grave en 16, 5, ne l'empêche nullement d'être réélu consul en 17, 1, peu de temps après. Plutarque ne précise nulle part comment et quand Publicola a été guéri : sa blessure donne l'impression d'être une donnée ancienne de la tradition, qu'il est obligé de maintenir mais qui le gêne dans la narration et dont il ne tient pas réellement compte.

S'il en est ainsi, cela signifie que les consuls en charge lors du déclenchement des hostilités avec Porsenna, Publicola et son collègue, sont rapidement mis dans l'incapacité d'exercer leurs fonctions et subissent une éclipse. Rome est alors privée de ses chefs naturels, et l'armée qu'ils commandent ne peut dès lors que se débander. On comprend dans ces conditions le peu de relief qu'ont, dans nos sources, les consuls pendant toute la durée du siège. La tradition devait primitivement poser leur mise à l'écart de la vie active, les blessures qu'ils avaient subies lors de la première rencontre avec les troupes de Porsenna, qui s'était soldée par une défaite romaine, les ayant mis temporairement hors jeu. Cette absence ne devait pas durer indéfiniment : ils n'avaient été que blessés, non tués, et, à la différence d'Horatius Cocles et de Mucius Scaevola, ils n'avaient pas subi de mutilation les écartant définitivement des charges officielles – ce qui aurait au reste été impensable pour de tels personnages, dont on savait qu'ils avaient continué à exercer des fonctions de commandement dans la république ([51]). Mais leur retour à la vie publique se devait d'être marqué d'une manière éclatante. Cela permet de comprendre le sens de la victoire remportée par Publicola et son collègue contre la partie de l'armée de Porsenna passée sur la rive gauche du Tibre. Dans la chronologie de Denys d'Halicarnasse – qui la distingue nettement de l'action attribuée à Larcius et Herminius –, cette victoire n'intervient que très tard, après l'épisode de Mucius Scaevola. Elle contribue de manière décisive au revirement du roi de Chiusi en faveur des Romains. Alors que le geste et la fausse révélation du héros romain l'ont déjà ébranlé dans sa volonté de soutenir les Tarquins contre la jeune république, la défaite de ses troupes lui montre la force persistante de Rome et l'intérêt qu'il y a pour lui à s'en faire une alliée. Survenant après l'exploit du héros manchot, elle marque le véritable tournant de l'attitude du souverain étrusque, désormais pleinement persuadé qu'il doit traiter avec ses anciens adversaires ([52]).

Structure du récit de la guerre

Nous pouvons exprimer cette articulation du récit, entre la défaite initiale des troupes romaines au pied du Janicule et la victoire remportée

(51) Titus Lucretius Tricipitinus a été de nouveau consul en 504 et Publicola a exercé le consulat, outre en 509, 508, 507, encore en 504 avec Titus Lucretius. Voir BROUGHTON (1951) 1, p. 7.

(52) Voir DENYS D'HALICARNASSE 5, 30-31.

par les consuls sur l'armée ennemie après l'exploit de Mucius Scaevola, en complétant de la sorte le schéma que nous avons proposé :

Épisodes du siège de Rome par Porsenna

Bataille initiale au pied du Janicule	Blessure des consuls, suivie de leur absence momentanée ; victoire de Porsenna
Épisode d'Horatius Cocles	Fonction II
Épisode de Larcius et Herminius	Fonction III
Épisode de Mucius Scaevola	Fonction I
Victoire remportée par les consuls	Retour des consuls, défaite pour Porsenna
Porsenna engage des pourparlers avec les Romains	

Ainsi, le récit de l'attaque de Porsenna contre Rome s'articule d'une manière claire. Il est encadré par deux batailles, qui se répondent. Au début, lors de la prise du Janicule, les troupes du roi de Chiusi remportent la victoire sur l'armée romaine, dont les chefs, les deux consuls qui la commandent, sont blessés et réduits pour un temps à l'inaction. À la fin, ces mêmes consuls, ayant recouvré leurs forces et capables de nouveau d'exercer leurs fonctions, remportent à leur tour une victoire sur l'armée adverse, poussant ainsi le souverain étrusque à ouvrir des négociations. La symétrie semble trop parfaite pour ne pas résulter d'une construction voulue (53).

C'est donc dans l'intervalle entre ces deux batailles, la défaite au pied du Janicule et la victoire sur les troupes étrusques ayant franchi le Tibre, que se placent les épisodes successifs d'Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola. Nous avons déjà vu qu'ils paraissaient former une série ternaire, où des héros se répartissant sur les trois champs de l'idéologie indo-européenne venaient secourir la patrie en danger en apportant leur aide, chacun au niveau de la fonction qu'il représentait. Cette valeur trifonctionnelle prend d'autant plus de sens que ces exploits se placent au moment où Rome est privée de ses chefs, et par là de son moyen de défense normal qu'est l'armée dont ils exercent le commandement. Dépourvue de ceux qui exercent l'autorité suprême, la cité court un danger mortel : on le voit avec la débandade de ses troupes qui suit la

(53) Rappelons qu'il est tout à fait improbable historiquement que les Romains aient jamais remporté une victoire sur l'armée de Porsenna.

blessure des consuls. Mais, au plus profond de cette crise, elle sait trouver en elle les ressources nécessaires. Des héros se manifestent, qui n'étaient pas des personnages de premier plan, ou même, comme Mucius, n'avaient jusque-là rien fait. Ils assurent la sauvegarde de la cité par leurs actions, qui correspondent aux trois fonctions par lesquelles l'idéologie indo-européenne structurait sa perception du monde et de la société. Cela signifie qu'alors qu'on aurait pu la croire sur le point de périr, de succomber devant l'ennemi, la cité, même en l'absence de ses chefs, continuait à disposer d'hommes qui la rendaient invincible et qui, exerçant leur action différentiellement dans chacun des domaines des trois fonctions, continuaient à faire d'elle une société parfaite, complète selon les schémas de pensée de l'idéologie indo-européenne, où cohabitaient harmonieusement et collaboraient efficacement les représentants des trois niveaux de la pensée tripartie.

On voit donc quelles ressources Rome a su trouver, pour l'élaboration du récit de ce qui est apparu, à ses habitants des temps républicains, comme l'équivalent dans leur histoire de la crise eschatologique dont, si on suit l'intuition de G. Dumézil, ils avaient dû garder le souvenir, dans les virtualités offertes par le schéma trifonctionnel. Il leur a servi à structurer l'ensemble du récit de la guerre contre Porsenna, selon une articulation pour laquelle ni le *Mahabharata*, ni le *Ragnarök* n'offrent de parallèle et qui donc doit être une création des Romains eux-mêmes.

CHAPITRE 4

Clélie

Une présence affirmée dans la mémoire historique des Romains

Clélie est assurément une des plus célèbres parmi toutes les figures liées au souvenir de la guerre contre Porsenna. Elle est mentionnée plus souvent encore que les héros masculins du conflit, les deux sauveurs mutilés de Rome – pour ne pas parler de Larcius et Herminius, personnages plutôt falots. Dans un discours que lui prête Dion Cassius, son nom vient naturellement à l'esprit de Cicéron lorsqu'il évoque la nudité d'Antoine, offrant, lors des Lupercales de 45 av. J.-C., le diadème à César, dans la tenue des luperques, alors qu'il était consul en exercice : il compare ironiquement sa nudité à celle de Clélie, nageant dans le Tibre pour échapper à l'ennemi étrusque à qui elle avait été livrée en otage et rejoindre sa patrie. Souvent, les poètes se sont plu à rappeler son exploit. Virgile ne manque pas de la faire figurer sur le bouclier d'Énée où s'étale l'histoire, encore à venir, de la ville à travers laquelle se réaliseront les promesses faites au héros troyen ; dans ses *Astronomiques*, Manilius la cite en même temps qu'Horatius Cocles et Mucius Scaevola ; Juvénal, dans la satire sur les femmes, s'attache à chanter son haut fait, qui en fait une exception dans tout son sexe ; Silius Italicus glisse son éloge dans ses *Punica*, en la posant comme ancêtre d'un des combattants romains qu'il imagine pour son épopée, où il célèbre la résistance victorieuse de Rome devant l'assaut d'Hannibal. Les moralistes ne sont pas en reste : Valère-Maxime en fait bien évidemment, juste après avoir évoqué le cas d'Horatius Cocles, le sujet d'une de ses notices d'actes mémorables et Sénèque, dans la *Consolation à Marcia*, évoque son comportement glorieux, en prenant à témoin la statue équestre qui lui avait été décernée, pour mieux fustiger la mollesse des jeunes gens de son temps. Chez des historiens comme Florus ou Orose, le rappel de son geste héroïque est de ri-

gueur (1). Bien sûr Tite-Live et Denys d'Halicarnasse lui donnent la place qu'elle mérite dans leurs histoires, et Plutarque l'évoque deux fois : non seulement dans la biographie de Publicola où il est amené à relater l'ensemble des hostilités contre Porsenna, mais aussi dans son traité sur les *Conduites méritoires des femmes*. Nous disposons de ce fait, dans son cas, d'un nombre important de récits relativement développés, chez des auteurs très divers. On rencontre des notices assez circonstanciées chez Pline l'Ancien, à propos de la statue qui était censée la représenter, chez Polyen, dans son recueil de *Stratagèmes*, chez Servius, commentant le vers de l'*Énéide* où son nom apparaît, dans la galerie de portraits qu'est le *De uiris illustribus* (2). Cette abondance de témoignages se comprend aisément : dans son histoire, Rome n'avait pas tant de figures de femmes héroïques pour que Clélie eût beaucoup de concurrentes lorsqu'on voulait exalter la conduite d'une représentante de son sexe, ou au contraire se fonder sur son exemple pour fustiger le comportement de représentants du sexe opposé (3). Cette célébrité a eu comme conséquence que la légende a donné lieu à des développements particuliers et que le récit se présente à nous sous des formes parfois sensiblement divergentes. Cette diversité aussi est une preuve de la vitalité de la tradition. Mais elle va nous obliger à commencer par examiner en détail les éléments du récit, avec les variantes qu'ils offrent.

Les éléments du récit traditionnel : le premier accord entre Porsenna et les Romains

L'épisode de Clélie est situé chronologiquement après celui de Mucius Scaevola, et donc en dehors de la période de la guerre proprement dite,

(1) Voir respectivement Dion Cassius 45, 31, 1 (qui évoque dans la même phrase Horatius Cocles traversant lui aussi le Tibre à la nage), Virgile, *Énéide* 8, 651, Manilius 4, 33, Juvénal 8, 264-265, Silius Italicus 10, 492-502 (et 13, 830), Valère-Maxime 3, 2, 2, Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2, Florus 1, 4 (1, 10), 7, qui cite Clélie après Horatius Cocles et Mucius Scaevola, Orose 2, 5, 3 (qui évoque son «admirable traversée du fleuve» en même temps que la «patience constante» de Mucius).

(2) Tite-Live 2, 13, Denys d'Halicarnasse 5, 33-35, Plutarque, *Vie de Publicola* 18-19, *Conduites méritoires des femmes* 14 (250 a-f), Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28 (où sont cités l'annaliste de la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C. Calpurnius Pison et un Annius Fetialis, d'époque indéterminable), Polyen 8, 31, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13 (Cocles est évoqué en 11, Scaevola en 12).

(3) Nous ferons la même constatation avec Lucrèce, autre figure de femme héroïque qui apparaît dans le même contexte.

dont nous avons vu qu'elle était scandée par trois exploits articulés selon les trois fonctions héritées de l'idéologie indo-européenne, en une séquence enserrée entre une défaite et une victoire de l'armée officielle de Rome, commandée par ses consuls. L'évasion courageuse de la jeune fille n'est en effet rendue possible que par ce qui est la conclusion de la période des hostilités actives : l'accord provisoire par lequel Porsenna et les Romains décident de mettre fin à la guerre.

L'héroïsme de Mucius Scaevola a certes convaincu le roi de Chiusi qu'il n'avait rien à gagner à poursuivre la guerre et, chez les auteurs qui connaissent cet épisode à tout le moins (et surtout chez Denys d'Halicarnasse, qui paraît avoir conservé à cet épisode sa place originelle, après la tentative de Mucius, à un moment où le roi étrusque hésitait encore – malgré le conseil de son fils – à traiter avec les Romains), la défaite infligée par Publicola aux bandes de pillards étrusques l'a définitivement poussé à engager des négociations. Mais, à ce stade, il ne s'agissait pas encore d'un accord où Rome et le souverain toscan traitaient sur un pied d'égalité, aboutissant à ce que les Romains appelaient un *foedus aequum*, traité égal. Le traité conclu entre les deux partenaires est clairement un *foedus iniquum*, traité «inique», c'est-à-dire inégal, où Rome était contrainte d'accepter, à la seule exception du rétablissement des Tarquins, toutes les revendications de Porsenna – notamment la restitution aux Véiens du territoire des Sept Districts, *Septem pagi*, qu'elle leur avait enlevé sur la rive gauche du Tibre, et la livraison d'otages (4). C'est dans le cadre cet accord que se situe l'exploit de Clélie.

Mais, même dans ce schéma général qui est le même dans nos principaux récits, les seuls à l'expliciter vraiment, des différences existent, qui tiennent à l'attitude des Tarquins et aux rapports entre Porsenna et eux. Si l'épisode de Clélie traduit de toutes manières la rupture entre le roi de Chiusi et ses anciens protégés, celle-ci se manifeste plus ou moins tôt, et parfois dès avant l'évasion de la jeune fille. Chez Plutarque, dans les deux récits qu'il offre de l'épisode, la rupture entre Porsenna et les Tarquins est consommée avant la conclusion de l'accord qui donne lieu à la remise des otages. Porsenna accepte en effet de jouer un rôle d'arbitre entre Tarquin le Superbe et ses anciens sujets, sur la demande de ces derniers : ce que le monarque déchu refuse, estimant qu'il y a là une trahison à son égard

(4) Ces clauses figurent dans TITE-LIVE 2, 13, 4, DENYS D'HALICARNASSE 5, 31, 4, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 18, 2-3, *Conduites méritoires des femmes* 250 b.

– avec le résultat que Porsenna, se rangeant définitivement à l'avis de son fils Arruns, gagné à la cause romaine, se déclare nettement contre lui et le chasse. C'est alors qu'il conclut avec ses anciens ennemis l'accord que nous avons évoqué (5).

Chez Denys d'Halicarnasse, les faits sont présentés d'une manière comparable, mais non identique. On retrouve le motif de la situation d'arbitre assumée par le roi de Chiusi. Mais cet arbitrage, demandé par les Romains, a une portée plus limitée, concernant la seule restitution des biens des Tarquins, et, si la réaction de ceux-ci est négative, elle ne va pas jusqu'à la rupture ouverte : les Tarquins, bien que mécontents, acceptent la confrontation proposée par le roi (6). En effet, chez cet auteur, la décision de recourir à l'arbitrage de Porsenna suit la conclusion de l'accord et la livraison des otages qui en découle. Après la défaite des pillards étrusques, une ambassade du roi va proposer aux Romains la levée des hostilités en échange de la rétrocession des Sept Districts et de la remise d'otages – expliquée chez cet auteur comme destinée à garantir à l'avenir de bonnes relations, et non liée, comme chez Tite-Live, à l'évacuation du Janicule (7). Denys précise que cette ambassade reçoit du roi comme instructions de ne plus demander le rétablissement de Tarquin le Superbe sur le trône de Rome : nous avons vu qu'il y avait chez lui une progression vis-à-vis de la situation d'avant l'entrée en scène de Mucius Scaevola, puisqu'à ce moment encore Porsenna demandait aux Romains de restaurer la monarchie (8). L'ambassade étrusque, chez Denys, n'exige que la restitution des biens privés. On a là un thème important de la tradition – la question des «biens des Tarquins» – sur lequel nous aurons à revenir. Il sous-tend en tout cas l'articulation du récit dans les *Antiquités romaines* : les consuls, craignant que le peuple ne soit prêt à accepter n'importe quelle condition plutôt que de continuer la guerre, commencent par accepter de rendre ces biens, mais le peuple s'y oppose catégoriquement et demande à la délégation qui accompagne les otages livrés à Porsenna de lui demander son arbitrage sur ce point.

(5) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 18, 1-2, *Conduites méritoires des femmes* 250 b. Dans la biographie de Publicola, le rôle de celui-ci est, comme on peut s'y attendre, souligné : c'est lui personnellement, et non les Romains en général comme dans le traité des *Œuvres morales*, qui fait appel à Porsenna, estimant qu'on peut se remettre à la droiture de leur chevaleresque adversaire.

(6) DENYS D'HALICARNASSE 5, 32, 2 et 4.

(7) DENYS D'HALICARNASSE 5, 31, 4.

(8) Voir respectivement 5, 31, 3 et 5, 26, 5.

Quant au récit livien, il ignore le thème de l'arbitrage de Porsenna et les Tarquins ne jouent plus de rôle dans la narration. On ne les retrouve que beaucoup plus loin dans le texte, après que Porsenna a envoyé, après la défaite de son fils Arruns devant les Latins et Aristodème de Cumes à Aricie, une nouvelle ambassade à Rome demander le rétablissement du roi déchu (9). Devant la fière réponse faite par les envoyés du Sénat que Rome ne renoncera jamais au régime républicain, Porsenna s'en tient là et, plein d'admiration devant une telle résolution, décide de renoncer à soutenir plus longtemps les Tarquins et les invite à se trouver un autre lieu d'exil. À la différence de ce qu'on a chez Denys, le Porsenna de Tite-Live demande donc encore le rétablissement des Tarquins quand il conclut l'accord qui prévoit la restitution des Sept Districts et la remise d'otages (liée chez lui à l'évacuation du Janicule par les troupes étrusques), mais, précise-t-il, il ne se fait plus d'illusions à ce sujet (10). Comme souvent, comparé aux autres, le récit de l'historien padouan est bref et omet des éléments qui donnent lieu à développement chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque.

Le choix des otages

Un autre point sur lequel les récits diffèrent, lié au précédent, concerne la définition des otages que Rome accepte de livrer à Porsenna. Plutarque est précis : il s'agit de dix jeunes gens et de dix jeunes filles, appartenant aux plus grandes famillles, et il mentionne parmi elles la propre fille de Publicola, Valeria. Cela s'accorde avec la présentation de Denys d'Halicarnasse, qui parle de vingt otages pris parmi les enfants des familles les plus importantes, garçons et filles – entre lesquels il est assez naturel de penser à une répartition en deux groupes de dix, comme chez Plutarque – et évoque aussi la fille de Publicola, en soulignant le patriotisme des consuls, qui n'hésitent pas à livrer, Publicola sa fille et son collègue Marcus Horatius son fils (11).

En revanche Tite-Live ne donne pas de précision numérique, ni surtout ne paraît limiter les otages à une classe d'âge particulière. Son récit

(9) TITE-LIVE 2, 15. Cette dernière tentative pour obtenir le rappel des Tarquins est placée sous le consulat de Publicola et de Publius Lucretius, en 506 av. J.-C.

(10) TITE-LIVE 2, 13, 3.

(11) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 18, 3, *Conduites méritoires des femmes* 250 b ; DENYS D'HALICARNASSE 5, 32, 3.

précise que Clélie obtient de Porsenna, lui proposant, pour récompenser son héroïsme, la libération de ceux qu'elle voudrait parmi les otages, qu'il relâche «les impubères» : ce qui implique qu'il en restait d'autres, adultes, qui ne seront rendus qu'au moment de la rupture définitive entre Porsenna et les Tarquins, en 506 av. J.-C. ([12]). Mais la présentation particulière de l'historien padouan se lie à la chronologie qu'il suit, qui fait durer les choses jusqu'en 506 av. J.-C., après la bataille d'Aricie. Il est clair que, même chez lui, une attention spécifique est portée aux jeunes otages, puisque tant les compagnes de Clélie dans sa fuite que ceux dont elle obtient la libération par la suite sont caractérisés par leur jeunesse ([13]).

Les circonstances de l'évasion

La fuite de Clélie, point central de la légende, est évoquée avec certains détails dans toutes nos sources, et pas seulement par les récits les plus circonstanciés, comme ceux de Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, qui sont les seuls à nous informer sur d'autres épisodes. Les différences que nous avons relevées entre ces témoins principaux ont il est vrai leur incidence sur la manière dont est présentée chez eux l'évasion. Chez Tite-Live, qui ignore l'arbitrage rendu par Porsenna vis-à-vis des Tarquins, la fuite de Clélie ne peut être liée à cet épisode, absent du récit. En revanche, chez Denys qui met en scène le roi de Chiusi trônant sur son tribunal et s'apprêtant à trancher entre les deux parties, il survient comme un coup de théâtre, aussitôt exploité par le tyran déchu qui accuse les Romains d'enfreindre l'accord auquel ils viennent de souscrire ([14]).

Mais les différences les plus importantes concernent le déroulement de la fuite. On peut distinguer deux sortes de présentations, selon que l'héroïne s'enfuit en traversant le Tibre à la nage, ou montée sur un cheval à

(12) TITE-LIVE, respectivement en 2, 13, 4, 2, 13, 10, et 2, 15, 6. Les «impubères», mentionnés en 2, 13, 10, doivent être les seuls garçons, puisque les jeunes filles vierges sont dites (en 2, 13, 6) avoir suivi Clélie dans son évasion à travers le Tibre.

(13) On n'accordera pas une importance particulière au fait que, chez POLYEN, les otages sont présentés comme étant seulement de sexe féminin, des filles des Romains les plus nobles (8, 31). Cet auteur tardif est seul responsable d'une telle limitation, contredite par les autres sources.

(14) DENYS D'HALICARNASSE 5, 33, 1-2. Cf. TITE-LIVE 2, 13, 6. La présentation de Plutarque, chez qui l'arbitrage n'a pu être rendu du fait du refus des Tarquins d'accepter Porsenna pour juge, s'apparente sur ce point à celle de Tite-Live (PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 1, *Conduites méritoires des femmes* 250 c).

qui elle fait franchir le fleuve. La première forme de la tradition est la plus courante. On la trouve chez Tite-Live, où la jeune fille, constatant que le Tibre coule à proximité du camp où elle est retenue, s'échappe, entraînant ses compagnes à sa suite. La même version est suivie par Plutarque dans son récit principal, dont la présentation sera reprise par Polyen, avec la seule différence que chez ces deux auteurs les jeunes filles sont descendues au fleuve pour s'y baigner. C'est aussi ce que raconte Denys d'Halicarnasse, qui adjoint le thème de la ruse : les jeunes filles, se déshabillant pour se baigner, demandent aux gardes de s'éloigner. La ruse est différente dans la version de la scholie à Juvénal, où Clélie prétexte l'accomplissement de cérémonies pour se rendre au bord du Tibre avec les autres jeunes filles ([15]). Plutarque et Polyen ajoutent le détail pittoresque des paquets de vêtements qu'elles portent sur la tête lorsqu'elles franchissent le fleuve. Mais à cette version s'oppose celle où la jeune fille s'empare d'un cheval. Elle est présentée par Plutarque comme une variante, avancée par certains auteurs qui décrivent Clélie montée sur l'animal, précédant ainsi ses compagnes et les encourageant à la suivre. Pour l'auteur de Chéronée, cette forme de la tradition provient d'une extrapolation à partir de l'existence de la statue équestre de femme en qui on reconnaissait l'héroïne. Cette version minoritaire est retenue par plusieurs témoins : Valère-Maxime, Florus, le *De uiris illustribus* ([16]). Il faut reconnaître qu'elle n'est pas parfaitement satisfaisante dans les termes où elle est présentée dans les deux premiers de ces textes : aucune explication n'est avancée pour la présence de ce cheval, apparu on ne sait comment. Le *De uiris illustribus* cherche en revanche à rendre compte de la présence de l'animal – mais son explication n'en est pas une : le hasard aurait permis à Clélie de rencontrer la monture alors qu'elle se glissait hors du camp étrusque, échappant à la surveillance de ses gardiens. Cette présentation s'accompagne de modifications de la légende qui en accentuent le caractère romanesque, mais sont des enjolivements secondaires. Chez Valère-Maxime et dans le *De uiris illustribus*, la scène se passe de nuit, et dans cet ouvrage l'héroïne accomplit son exploit en solitaire, ce

(15) Voir respectivement TITE-LIVE 2, 13, 6 ; PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 1-2, *Conduites méritoires des femmes* 250 c ; POLYEN 8, 31 ; DENYS D'HALICARNASSE 5, 33, 1 ; scholie à JUVÉNAL 8, 265

(16) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 2 et 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 c et e ; VALÈRE-MAXIME 3, 2, 2 ; FLORUS 1, 4 (1, 10), 7 ; *De uiris illustribus* 13.

qui est peut-être aussi le cas chez Valère-Maxime et Florus. À ce stade, il ne s'agit plus que d'une aventure individuelle.

La restitution des otages à Porsenna

L'évasion de Clélie ne doit en tout cas pas être comprise comme signifiant son retour définitif dans sa patrie. En dehors de témoignages trop allusifs pour qu'ils aient éprouvé le besoin de préciser ce point, tous s'accordent pour affirmer que l'ancienne otage fut rendue à Porsenna. Une partie des sources – Tite-Live, Servius, l'auteur du *De uiris illustribus*, le scholiaste de Juvénal – attribue cette restitution à la réaction du roi de Chiusi, dont, souligne l'historien padouan, la fuite de la jeune femme et de ses compagnes avait provoqué la colère : il envoie donc des ambassadeurs réclamer celles qui se sont enfuies, et principalement la responsable de l'évasion – la seule, précise l'auteur des *Livres depuis la fondation de Rome*, dont il fasse cas ([17]). Mais les Romains ne sont pas plus, de leur côté, disposés à garder les jeunes filles : Tite-Live souligne que leur souci de respecter la parole donnée les pousse à accéder à la réclamation du roi avec qui ils viennent de conclure un accord. Le motif de la *fides* passe au premier plan chez Plutarque et Polyen ([18]), qui attribuent la restitution des otages à une réaction spontanée des Romains, montrant ainsi leur attachement à ce qu'ils mettront en avant comme un principe fondamental de leur politique vis-à-vis des autres peuples ([19]).

Mais si, dans le récit livien, ou dans des évocations plus rapides, comme celles de Polyen, Servius, du *De uiris illustribus*, de la scholie à Juvénal, la restitution des otages se fait sans heurts ([20]), il n'en va pas de même dans les autres récits. Ceux-ci évoquent une embuscade, montée par les Tarquins, que Denys d'Halicarnasse et Plutarque décrivent en

(17) Tite-Live 2, 13, 7, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholiaste de Juvénal 8, 265.

(18) Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 3 (mettant l'initiative au compte du seul Publicola, ce qui n'est pas pour surprendre dans cet ouvrage), *Conduites méritoires des femmes* 250 d, Polyen 8, 31.

(19) Il faut tenir à part la version de Denys d'Halicarnasse 5, 33, 2-3, où la nouvelle de l'évasion des otages survient au milieu de l'arbitrage qui doit décider entre Rome et les Tarquins – détail qui est propre à cet auteur. Les Tarquins en profitent pour accuser les Romains et ceux-ci, voulant prouver leur sens de la *fides*, s'engagent immédiatement à rendre les évadées et mandent à cet effet Publicola pour les ramener au camp de Porsenna.

(20) Tite-Live 2, 13, 9, Polyen 8, 31, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholiaste de Juvénal 8, 265.

détail, et à laquelle se rapporte aussi la référence que Pline l'Ancien fait, à propos de cette légende, à Annius Fetialis ([21]). Tandis que les ambassadeurs romains ramènent Clélie et les autres jeunes filles, Tarquin – aidé par son gendre Mamilius chez Denys – tend un guet-apens à leur troupe – près du camp étrusque selon Denys, au débouché même du fleuve selon Plutarque –, violant ainsi les règles du droit international, puisqu'il s'en prend à des otages, dont la vie est garantie tant qu'il n'y a pas d'atteinte aux traités de la part de leur cité, et bafoue l'inviolabilité reconnue aux ambassadeurs. Chez Denys et Plutarque, les otages sont sauvées par l'intervention d'Arruns, fils de Porsenna, qui apparaissait déjà comme favorable aux Romains depuis qu'il avait poussé son père à conclure un accord avec eux au lendemain de l'attentat de Mucius Scaevola. Porsenna ne peut dès lors que constater le crime des Tarquins et rompre définitivement avec l'ancien maître de Rome, resté jusque-là dans son camp : telle est du moins la version de Denys, différant sur ce point de Plutarque, qui situe leur rupture avec Porsenna plus tôt. Mais certains auteurs estimaient que l'embuscade des Tarquins avait eu des conséquences beaucoup plus graves : Annius Fetialis, cité par Pline l'Ancien, affirmait qu'une seule jeune fille avait survécu, Valeria, la fille du consul Publicola, à qui, selon lui, était dédiée la statue équestre habituellement identifiée à Clélie. Valeria se serait alors enfuie en traversant, seule, le Tibre à la nage. Plutarque se fait l'écho du rôle de cette Valeria : il rapporte l'avis de certains auteurs, divergeant par rapport à la *communis opinio*, qui lui attribuaient la statue. Cette version présente les faits un peu différemment : Valeria se serait enfuie jusqu'au camp de Porsenna avec trois serviteurs (ou servantes), passant au travers des combattants, et les autres otages auraient été secourues par le fils du roi de Chiusi ([22]). Nous aurons à revenir sur la figure de Valeria. Mais nous pouvons déjà noter que, dans la forme de la tradition que les sources dont nous disposons nous permettent de saisir, Valeria ne joue pas un rôle alternatif par rapport à celui de Clélie, mais intervient dans le cadre général de la légende de Clélie.

(21) Denys d'Halicarnasse 5, 33, 3-4, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 4-6, *Conduites méritoires des femmes* 250 d, Annius Fetialis, chez Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28.

(22) Pour Valeria, Annius Fetialis, *l. c.*, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 5-6 et 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 ef.

Accueil de la jeune fille par Porsenna

Qu'elle soit présentée ou non comme ayant échappé à l'embuscade tendue par les Tarquins, Clélie arrive au camp de Porsenna, où – après, chez certains auteurs, une scène où le roi demande qui parmi les jeunes filles était responsable de la fuite des otages et où Clélie n'hésite pas à se dénoncer, alors que ses compagnes tremblent de peur (23) – elle est reçue avec la plus grande faveur par le roi ennemi. Tite-Live, malgré la brièveté de son récit, précise que Porsenna en fit l'éloge, éloge que le rhéteur Denys d'Halicarnasse développe, en soulignant qu'aux yeux de Porsenna, elle faisait preuve de qualités supérieures à celles de son âge et de son sexe et que Rome pouvait s'estimer heureuse d'avoir des femmes qui l'emportassent ainsi sur les hommes. Dans la *Vie de Publicola*, le roi regarde la jeune fille «d'un air bienveillant et radieux», dans le traité sur les *Conduites méritoires des femmes*, il est «plein d'admiration» et cette admiration est soulignée également chez Polyaen, Servius et dans le *De uiris illustribus* (24). Son estime – inattendue – pour celle qui lui a échappé, contrevenant par là aux termes de l'accord conclu, se traduit – au moins dans les récits plus développés, et non dans le récit livien, qui n'en fait pas état – par l'octroi d'un présent : un cheval, dont Plutarque et Polyen précisent qu'il est «magnifiquement paré» et Denys, en outre, qu'il est équipé pour la guerre, ce que corrobore la remarque, dans le traité de Plutarque, qu'il s'agissait d'un «présent propre à un guerrier». Cet aspect militaire est encore plus patent dans un fragment que nous avons conservé du récit de Dion Cassius, où le roi fait don à la jeune fille non seulement d'un cheval, mais aussi d'armes (25). De toutes manières, c'est bien le «courage viril» dont a fait preuve la jeune otage que le roi entend récompenser : Plutarque et Polyaen emploient le terme grec d'*andria*, Valère-Maxime, Florus, Servius, l'auteur du *De uiris illustribus* celui latin de *uirtus* (26).

(23) Cette précision apparaît chez PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 7, *Conduites méritoires des femmes* 250 e, POLYEN 8, 31.

(24) Voir respectivement TITE-LIVE 2, 13, 4, DENYS D'HALICARNASSE 5, 34, 3, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 7, *Conduites méritoires des femmes* 250 e, POLYAEN 8, 31, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13.

(25) Voir respectivement PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 7, *Conduites méritoires des femmes* 250 e, POLYEN 8, 31, DENYS D'HALICARNASSE 5, 34, 3, DION 4, fragment 14.

(26) VALÈRE-MAXIME 3, 2, 2 (jouant sur le fait qu'elle, jeune fille, donne un modèle de courage aux hommes ; cf. SÉNÈQUE, *Consolation à Marcia* 16, 2, soulignant que sa statue fait honte aux «freluquets» de son temps, dans une cité où, par le don d'une telle statue

L'insistance sur le fait qu'elle s'est comportée comme un homme, allant jusqu'à la présenter comme «méprisant son sexe» chez Silius Italicus, peut nous sembler ridicule aujourd'hui : elle traduit simplement qu'elle a montré les qualités qu'on attend d'un homme, celles de courage, en des circonstances où les hommes n'en faisaient pas autant ([27]).

Mais la faveur dont Porsenna honore la jeune fille ne se borne pas à ce cadeau, et à sa propre libération. Celle-ci est accordée aussi aux autres otages : cela apparaît clairement chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque ([28]). Chez Tite-Live, pour qui les otages ne se limitent pas aux seuls groupes de jeunes mentionnés par les deux autres auteurs, le roi offre à Clélie de libérer ceux de son choix : elle demande donc, et obtient, le renvoi de ceux qu'elle estime les plus exposés à la convoitise de la soldatesque ennemie, les jeunes gens. La présentation livienne est suivie dans les versions du *De uiris* et de Servius. Mais, dans ces récits qui appartiennent à la catégorie de ceux où Clélie s'enfuit seule du camp ennemi, le premier fait état du choix et de la libération de tous les jeunes, filles aussi bien de garçons, et le second des seules vierges – considérées comme les seules dont la vertu pouvait être menacée ([29]). Dans la présentation livienne, la libération des autres otages n'interviendra que beaucoup plus tard, en même temps que la restitution des Sept Districts et la rupture définitive de Porsenna avec les Tarquins : les deux faits sont situés par cet auteur en 506 av. J.-C., lors du dernier consulat de Publicola, après la bataille d'Aricie, et associés à la restitution des Sept Districts, qui, chez lui comme chez Denys d'Halicarnasse, est présentée comme un geste de gratitude du roi étrusque pour le bon accueil que les Romains avaient réservé aux restes de son armée défaite par les Latins et Aristodème de Cumes ([30]). Nous

équestre, «on a presque fait de Clélie un homme»), FLORUS 1, 4 (1, 10), 7, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13 ; chez SERVIUS, Porsenna (dont il n'est pas dit s'il fait lui-même un présent à Clélie) écrit aux Romains pour leur demander d'accorder à la jeune fille une récompense «virile».

(27) SILIUS ITALICUS 13, 832 ; la sensibilité était bien sûr autre dans une culture où on faisait gloire à une femme d'avoir une «âme virile» (OVIDE, *Fastes* 2, 847, à propos de Lucrèce).

(28) DENYS D'HALICARNASSE 5, 33, 4 (le roi accorde en outre la libération de tous les prisonniers sans rançon), PLUTARQUE, *Conduites méritoires des femmes* 250 e (évoquant seulement les femmes).

(29) TITE-LIVE 2, 13, 9-10, *De uiris illustribus* 13, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 8, 646.

(30) TITE-LIVE 2, 15, 6 ; pour la restitution des Sept Districts chez DENYS D'HALICARNASSE, voir 5, 36, 4.

avons déjà relevé cette particularité de la chronologie livienne, qui retarde sensiblement le moment où les Tarquins quittent le camp de Porsenna.

Conclusion de l'épisode

La libération de Clélie et des autres otages marque véritablement la fin des hostilités entre Rome et Porsenna. C'est ce que souligne Denys d'Halicarnasse, qui évoque alors la conclusion d'un traité définitif, en vertu duquel les prisonniers romains sont rendus à leur patrie sans qu'il soit besoin de verser une rançon ([31]). Tite-Live situe seulement en 506 av. J.-C. le rétablissement d'une paix durable, mais nous venons de rappeler l'originalité de sa vision de la chronologie des faits. Et il faut tenir compte du fait que la tradition situait de toutes façons après Aricie la récupération par Rome des Sept Districts pris au Véiens, qui leur auraient été rendus dans le premier accord conclu entre la cité et le roi de Chiusi, mais auraient été ensuite restitués à l'*Vrbs* au lendemain de la bataille d'Aricie, en signe de reconnaissance de la part du roi pour le comportement de ses anciens ennemis en ces circonstances difficiles pour lui ([32]).

Dans l'immédiat, la réconciliation entre Porsenna et les Romains était liée à un autre geste de la part du roi de Chiusi. Alors que leur cité était épuisée par la longueur et les difficultés du siège, il avait accepté de mettre à leur disposition les biens dont regorgeait son camp et dont son armée, quittant les lieux, n'avait plus besoin. Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque insistent sur cette générosité de l'ancien adversaire ([33]). Plutarque affirme que le camp de Porsenna «regorgeait de vivres et de richesses», Denys souligne qu'il avait les dimensions et l'apparence d'une ville et que, contrairement à leur habitude, les Étrusques n'incendièrent pas leur campement en partant – précisions dont nous verrons les questions qu'elles posent quant à la formation de la tradition. Rome disposa dès lors, grâce à la générosité dont celui qui était venu l'attaquer avait fait preuve, des «biens de Porsenna». L'expression était encore en usage, comme nous l'apprennent Tite-Live et Plutarque, lors des enchères publiques, lorsque le crieur commençait la mise en vente du

(31) Denys d'Halicarnasse 5, 34, 4-5.

(32) Tite-Live 2, 15, 6, Denys d'Halicarnasse 5, 36, 4.

(33) Tite-Live 2, 14, 3, Denys d'Halicarnasse 5, 34, 4, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 9.

butin pris à l'ennemi ([34]). Il est vrai que l'historien padouan discute longuement la signification de cette mise en vente des biens de Porsenna, estimant qu'elle convient mieux à du butin pris à un ennemi, ce qui ne correspond pas à la vision traditionnelle d'un départ pacifique du souverain étrusque. Nous aurons à revenir sur ce point : pour l'instant, relevons simplement qu'il se range à l'avis, exprimé aussi par Plutarque et correspondant à la présentation de Denys, que cette vente avait été le moyen trouvé par les autorités romaines pour faire bénéficier leurs concitoyens de la générosité de Porsenna et que la formule exprimait la gratitude de la cité à son égard ([35]).

Les Romains mettaient en relation avec la légende de Clélie un autre témoignage concret, cette fois d'ordre monumental et non pas institutionnel : une statue de femme à cheval, en qui on reconnaissait généralement ([36]) l'héroïne. Les auteurs, depuis au moins l'annaliste Calpurnius Pison, qui fut consul en 133 av. J.-C. ([37]), rappellent l'existence de ce témoignage de reconnaissance envers la jeune fille. Calpurnius Pison il est vrai, comme le relève Pline, adoptait une position originale en ce sens qu'il affirmait que ce monument n'avait pas de caractère public, mais avait été élevé, à titre privé, par les anciens otages pour remercier celle à qui ils devaient leur libération ([38]). Tous les autres auteurs y voient une marque d'honneur décernée par la cité – selon Servius, sur l'invitation de Porsenna qui l'avait demandée par lettre ([39]). Elle aurait été en bronze selon Denys, et le scholiaste de Juvénal la présente comme une statue dorée – précision qui n'a sans doute pas grande valeur pour une statue dont déjà Denys disait qu'elle avait disparu de son temps. Elle était en tout cas placée «à l'endroit le plus fréquenté de la ville», selon Sénèque.

(34) Tite-Live 2, 14, 1, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 10 ; Denys d'Halicarnasse, en 5, 34, 4, se borne à signaler la vente qui eut lieu après le départ du roi (qu'il attribue anachroniquement à des questeurs).

(35) Tite-Live 2, 14, 1-4 ; cf. Denys d'Halicarnasse 5, 34, 4, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 9-10.

(36) Nous avons vu que certains estimaient que cette statue représentait Valeria et non Clélie (Annius Fetialis, chez Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28, variante évoquée par Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 f).

(37) Calpurnius Pison, cité par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28.

(38) Denys d'Halicarnasse 5, 35, 2, dit que la statue avait été élevée par les pères des jeunes filles otages, mais sur décret du Sénat.

(39) Tite-Live 13, 1, Denys d'Halicarnasse 5, 35, 2, Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 f, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholie à Juvénal 8, 265.

L'opuscule du *De uiris illustribus* parle, vaguement, du Forum, mais Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Sénèque, Plutarque, Servius précisent qu'elle s'élevait sur le tracé de la Voie Sacrée, et plus précisément à son extrémité (Tite-Live), à l'entrée du Forum (Denys). La localisation la plus claire est donnée dans *l'Histoire naturelle* : pour Pline, elle se dressait à côté du temple de Jupiter Stator, à l'entrée de ce qui avait été la demeure de Tarquin le Superbe. Nous verrons l'importance de cette précision pour la compréhension du monument, et par-delà pour la question de la formation de la légende.

Néanmoins la statue équestre décernée à Clélie n'était pas la seule récompense décrétée par les Romains à la suite de l'heureuse conclusion des hostilités avec Porsenna. Plutarque, dans la *Vie de Publicola*, évoque une autre statue, qui aurait été celle de Porsenna lui-même : faite en bronze, elle se serait dressée près de la Curie. Denys d'Halicarnasse n'en parle pas, mais il évoque, en une sorte de bilan qu'il tire une fois la guerre achevée, une série de récompenses que le Sénat aurait votées pour ceux qui avaient le plus mérité la reconnaissance de la cité ([40]). À la statue de Clélie, il ajoute les prés de Mucius, *Mucia prata*, terres dont l'attribution récompensait l'héroïsme de celui qui n'avait pas hésité à sacrifier sa main droite pour sa patrie ([41]), et, ici encore, une marque d'honneur pour le roi de Chiusi : chez lui il s'agit des anciens insignes des rois, trône d'ivoire, couronne d'or et tenue triomphale ([42]), donnés ainsi à celui qui, en refusant de soutenir plus longtemps le tyran déchu, avait définitivement débarrassé la cité des Tarquins – et de la monarchie en général. Là encore, nous aurons à nous pencher sur ces récompenses : qu'elles soient attestées chez le seul Denys ne signifie pas qu'on se trouve en présence d'un enjolivement tardif et sans intérêt.

(40) Voir respectivement PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 10, DENYS D'HALICARNASSE 5, 35, 1-2.

(41) Denys rappelle que le même type d'honneur avait été décerné auparavant à Horatius Cocles (cf. DENYS D'HALICARNASSE 5, 25, 2). Mais le terrain donné à Horatius n'a pas la même portée dans la tradition. Il n'est pas lié à un toponyme précis, à la différence des *Mucia prata*, et par ailleurs n'a pas de sens dans la version où le héros meurt lors de son combat (ce qu'on a chez POLYBE 6, 55). En fait, on peut penser que l'attribution d'un lot de terre au héros du pont Sublicius (à la différence de celle d'une statue, qui est ancienne) résulte d'un enrichissement secondaire de la tradition, qui aura reporté sur le héros borgne ce qu'on disait du héros manchot.

(42) Sur la question des insignes du pouvoir, d'origine étrusque et passés des rois aux magistrats républicains, on verra la bonne présentation de J. Heurgon dans HEURGON (1961), p. 59-73.

Clélie ou Valeria ?

Mais, avant de nous interroger sur la signification du personnage de Clélie et de son rôle, en faisant intervenir la perspective comparative, il nous faut dire un mot de la coexistence de deux figures féminines dans la tradition, Clélie et Valeria. On doit noter qu'elles ne font pas double emploi dans les textes qui nous en parlent (43) : l'intervention de la fille du consul Publicola se limite à un épisode précis de la légende, l'embuscade des Tarquins contre la troupe des Romains qui ramènent les otages, après leur évasion, au camp de Porsenna. Et son rôle est alors bien différencié de celui des autres otages (dont Clélie). Soit elle est la seule à s'échapper, les autres étant tuées (version d'Annius Fetialis), soit elle parvient héroïquement à s'enfuir alors que les autres doivent attendre l'intervention du fils de Porsenna, Arruns (version de Plutarque). Cette différenciation des rôles a parfois incité à considérer qu'il y avait là la trace d'une dualité originelle, et que cette coexistence de deux figures était une donnée ancienne (44), mais il est beaucoup plus probable, selon la *communis opinio*, qu'on se trouve en présence de deux figures exclusives l'une de l'autre, que l'héroïne de la *gens Valeria* a été posée au départ comme alternative à celle de la *gens Cloelia* et qu'à un certain moment la famille des Valerii a voulu – on songe bien sûr au rôle qu'a pu jouer l'annaliste Valerius Antias – faire reconnaître l'une des siennes dans la statue équestre de la Voie Sacrée (45). Les textes qui nous parlent de Valeria témoigneraient d'une volonté de conciliation avec la tradition sur Clélie, assurément beaucoup plus répandue. Mais qu'au départ Valeria ait été une figure alternative à celle de Clélie transparaît encore dans le comportement que lui attribue Annius Fetialis – elle s'enfuit jusqu'à Rome en passant le Tibre à la nage – qui est un clair décalque de ce que la tradition attribue à Clélie.

(43) Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 5 et 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 ef, Annius Fetialis dans Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 24, 13, 28 ; cf. Denys d'Halicarnasse 5, 32, 3, qui se borne à mentionner la présence de Valeria parmi les otages.

(44) Dans ce sens Capdeville (1995), p. 399-405 (Valérie comme chef du groupe de jeunes en cours d'initiation et Clélie comme l'initiée par excellence) ; mais la perspective qui ramène la tradition sur Clélie à une légende d'initiation nous semble insuffisante (notamment pour une figure comme celle de Porsenna, qu'on ne peut réduire à celle d'un maître d'initiation).

(45) Dans ce sens, Ogilvie (1965), p. 267.

Que les Valerii aient voulu insérer un représentant féminin de leur *gens* dans cette légende est compréhensible. Toute cette période de l'histoire de Rome, telle qu'on se la représentait, est dominée par la figure de Publicola qui, encore plus que Brutus, rapidement éliminé, apparaît comme le père fondateur de la république. Nous avons rappelé l'expression de G. Dumézil, qui définissait la guerre de Porsenna comme étant «la geste de Publicola», et une des sources essentielles pour tout ce qui tient à ces événements est la biographie que Plutarque a consacrée au personnage. Mais, que la figure de Clélie l'ait néanmoins clairement emporté et ait relégué au second plan cette rivale, prouve que la famille des Cloelii avait aussi de bonnes raisons à faire valoir pour se rattacher la figure d'héroïne féminine qui, tout comme Horatius Cocles et Mucius Scaevola, avait assuré le salut de la cité.

La *gens Cloelia* n'a certainement pas eu, dans l'histoire, la même importance que celle des Valerii. Elle n'en a pas moins compté au début de la République – période à laquelle, peut-on penser, se sont élaborées ces traditions : un Q. Cloelius Siculus a été consul en 498 av. J.-C. (46). Mais surtout, la famille pouvait se targuer de descendre de rois d'Albe : d'après la tradition romaine sur le règne de Tullus Hostilius, un Cluilius – forme ancienne du nom – était le roi de la cité, avant que Mettius Fufetius ne lui succédât (mais avec un titre de dictateur qui laisse entrevoir le passage de la monarchie à un régime républicain) (47). Quoi qu'il en soit de ce passé albain, et de la réalité que la tradition sur la destruction d'Albe par Rome peut recouvrir, la famille des Cluilii, devenus Cloelii, était au nombre des familles albaines réputées s'être fixées à Rome après que celle-ci eut définitivement vaincu son ancienne métropole (48). À ce titre, elle pouvait se prévaloir d'une antiquité encore plus prestigieuse, la rattachant, par-delà Albe, à Troie dont celle-ci était issue. Elle se donnait comme premier ancêtre un compagnon d'Énée, venu avec lui de Toie (49). Aussi a-t-on depuis longtemps reconnu derrière la figure de la jeune otage Clélie, s'enfuyant, dans certaines versions, à cheval et au moins toujours gratifiée d'une statue qui la représentait montée sur cet animal, le souvenir

(46) Broughton (1951) 1, p. 11-12. Voir Münzer (1901), en part. col. 108 (disant que cette famille «erscheint besonders ausgesehen während der ältesten republikanischen Zeit»).

(47) Voir Tite-Live 1, 22-23, Denys d'Halicarnasse 3, 2-3.

(48) Tite-Live 1, 30, 2, Denys d'Halicarnasse 3, 29, 7.

(49) Festus, abrégé de Paul 48 L.

d'une référence de cette famille à une figure féminine à cheval, dont on constate qu'elle se combine, d'une autre manière, avec le thème de ses ascendances troyennes ([50]). Cette statue qui – point sur lequel nous allons revenir – ne pouvait, au départ, représenter qu'une déesse ([51]), a pu être comprise comme celle d'une héroïne cavalière appartenant à cette *gens*, qui semble avoir honoré une Vénus équestre, *Venus Equestris*. On peut en effet penser que le culte de cette Vénus à cheval était lié à cette famille, en raison de ses ascendances troyennes. Un lemme du lexique byzantin de la *Souda* révèle qu'il existait une *Venus Equestris* (appelée Aphrodite dans ce texte grec) dont le culte avait été apporté en Italie par Énée, fils de la déesse, qui lui avait dédié une statue la représentant sur sa monture ([52]). Les Cloelii ne sont sans doute pas cités ici, mais la figure de Clélie amène à penser qu'ils étaient liés au culte d'une divinité féminine considérée comme cavalière : ce sera cette *Venus Equestris*, qui, à une époque indéterminable, aura été rattachée au thème de leurs ascendances troyennes ([53]). Mais, parallèlement, en raison de leur lien avec la Vénus à cheval, les Cloelii se sont attribué la statue équestre de la Voie Sacrée et ont cherché à imposer l'idée qu'elle représentait, non plus une déesse cavalière, mais une héroïne humaine qui appartenait à leur *gens*, et reproduisait à son niveau le modèle de *Venus Equestris* – c'est-à-dire la Clélie que nos connaissons ([54]).

(50) L'analyse rapprochant Clélie de la *Venus Equestris* liée à Énée remonte à la *Römische Geschichte* de A. SCHWEGLER, dans le premier tome paru à Tübingen en 1853 (p. 116).

(51) D'autres propositions, moins satisfaisantes que celle voulant reconnaître dans cette statue une *Venus Equestris*, ont été avancées. S. Reinach, dans REINACH (1908), rapprochait Clélie de la déesse cavalière celtique Epona, ce qui ne peut avoir valeur que d'analogie générale ; pour sa part, E. Pais, dans PAIS (1898), p. 479-482, et G. De Sanctis, dans DE SANCTIS (1960) 1, p. 448-449, préféraient y reconnaître une figuration de Vénus Cloacine, dont l'épithète évoquerait, selon eux, le nom des Cloelii et pourrait être rapprochée du verbe *cluere*, purifier (cf. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 15, 120), ce qui en fait une Vénus purificatrice (mais celle-ci n'a aucun lien avec le cheval).

(52) *Souda, s.u. Aphroditè* : «On la représente (= Aphrodite) aussi à cheval, parce qu'Énée, qui était son fils, ayant navigué jusqu'au couchant, monta ensuite sur un cheval et honora sa mère par une statue de ce type».

(53) Rien n'autorise à penser que le rattachement de cette Venus Equestris à la légende troyenne soit antérieur à la formation de la légende de Clélie. Il est même probable que ce développement est plus tardif et remonte aux tentatives des grandes familles de l'époque médio- ou tardo-républicaine de se donner des références de ce genre ; voir WISEMAN (1974).

(54) On peut évidemment spéculer, se demander si une Clélie ayant eu une conduite héroïque, éventuellement dans le cadre d'une remise d'otages de Rome à Porsenna (fait qui est historiquement possible, vu qu'il paraît certain que Porsenna s'est emparé de

Origine royale de la figure de Clélie : la déesse protectrice des rois du VI^e siècle av. J.-C.

On ne saurait pour autant faire de Clélie, ou du moins de la figure divine qui transparaît derrière l'héroïne de la légende, une invention des temps républicains et des grandes familles à qui la révolution de 509 permit d'asseoir leur pouvoir à Rome, selon un processus qui connut bientôt son accomplissement – pour un temps – avec la «serrata del patriziato» ([55]). Car la divinité liée au cheval qu'on entrevoit derrière la figure de la jeune Romaine n'est pas une création de la *libera res publica*. Parlant de la statue de la Voie Sacrée, Pline donne un détail capital : elle se trouvait *in uestibulo Superbi domus*, donc à l'entrée de la demeure du tyran qui avait dû quitter le pouvoir, dont on sait effectivement qu'elle était située le long de la Voie Sacrée, à côté du temple de Jupiter Stator ([56]). Ainsi, étrangement, cette figure divine qui apparaît liée à un des personnages-clés de la lutte pour la défense de la *libertas* nouvellement acquise se révélerait un héritage des temps royaux, et aurait été liée à la figure honnie du dernier des monarques, celui que la tradition dépeint unanimement sous les traits d'un despote cruel et tyrannique.

Il y a là un paradoxe. Mais cette incongruité doit être le résultat d'un transfert volontaire : la jeune république, en créant le personnage de Clélie tel que le présentent nos sources, a dû vouloir s'annexer une figure qui était liée à l'ancienne monarchie. En quelque sorte la divinité protectrice du roi a été accaparée par les nouveaux détenteurs du pouvoir, mise au service de leur idéologie anti-monarchique ([57]). De protectrice attitrée du souverain, elle est devenue une des héroïnes de la lutte pour préserver les acquis de la révolution et empêcher, à tout jamais, le retour du *regnum*.

Rome), a réellement existé. De telles hypothèses sont incontrôlables, et inutiles dans la perspective où nous situons notre étude.

(55) Nous pouvons renvoyer sur la question à l'étude fondatrice de G. De Sanctis dans De Sanctis (1960) 1, p. 219-234. Pour une présentation de la question, Briquel dans Hinard (2000), p. 179-190, avec bibl. p. 950-951.

(56) Tite-Live donne cette précision à propos de Tarquin l'Ancien, dans l'épisode de l'assassinat du roi et de l'accession au pouvoir, ménagée par Tanaquil, de Servius Tullius (1, 41, 4). Pour les demeures des rois, le témoignage fondamental est celui de Solin 1, 21-26 ; voir sur la question Coarelli (1982), p. 56-58, A. Carandini dans Cristofani (1990), p. 97-99.

(57) Nous avons analysé dans un travail précédent, Briquel (1999a), le transfert comparable qui semble avoir affecté la figure d'Hercule.

Mais il convient de mesurer les implications d'un tel transfert. Car Clélie, même si elle recouvre une ancienne divinité au cheval, n'est pas une figure divine. Quand bien même on devine les traces d'un culte, de type gentilice, rendu à une *Venus equestris*, la jeune Romaine, telle que la dépeint la tradition, n'était pas une déesse et la statue censée la représenter ne faisait l'objet d'aucun culte. Or cela ne saurait avoir été le cas pour la divinité du temps des Tarquins dont elle paraît avoir pris la place : à ce stade, il s'agissait d'une véritable divinité. Il y aurait donc eu, en même temps qu'un transfert, un déclassement.

Pourquoi alors une telle altération ? Pour le comprendre, il faut faire intervenir ce qu'étaient les figures divines féminines qui paraissent avoir joué un rôle particulier dans l'idéologie royale telle qu'elle se manifesta au cours des derniers temps de la période monarchique, lorsque le *regnum* parut se détacher du modèle traditionnel pour évoluer dans un sens qu'on peut qualifier de tyrannique ([58]). Les témoignages archéologiques de cette période – notamment la décoration du sanctuaire de Sant'Omobono, à travers ses deux phases successives ([59]) –, ainsi que les traces d'une idéologie royale renouvelée qu'on peut trouver dans la tradition littéraire, montrent que la référence à des déesses, comprises comme liées par un lien personnel au souverain dont elles apparaissaient comme les protectrices attitrées, constituait une des grandes innovations de cette époque ([60]).

Le choix fait dans la tradition de donner un tel relief au personnage de Clélie serait donc à comprendre comme résultant d'une volonté de s'opposer aux conceptions religieuses mises en œuvre par les derniers rois ([61]), dont voulait se démarquer la république naissante : c'est dans le

(58) Le sujet a suscité une abondante bibliographie, dans laquelle nous pouvons citer Verzàr (1981), Torelli (1981), p. 175-178, Torelli (1992), Grottanelli (1992), Coarelli (1992), p. 351-356, Massa-Pairault (1992), p. 43-53, Menichetti (1994), p. 102-113. Nous avons étudié cette évolution dans Briquel (1998b) et Briquel (1998c).

(59) Pour la chronologie de ce temple et la question de ses deux phases successives, on se reportera à la bibliographie citée dans Briquel dans Hinard (2000), p. 938-939. La décoration est analysée dans les travaux cités à la note précédente.

(60) Voir Cornell (1995), p. 127-150, Briquel dans Hinard (2000), p. 110-121.

(61) C'est peut-être aussi cet aspect «royal» de la figure de Clélie qui justifie son appropriation par la famille des Valerii, à travers le personnage de Valeria. Si celle-ci est ancienne et n'est pas une invention tardive, par exemple de Valerius Antias, on sera porté, comme l'a suggéré F. Coarelli dans Coarelli (1983), p. 82-83, à y voir un indice de ce que Publicola, dont le pouvoir sur la Rome au lendemain de l'éviction des Tarquins ne devait guère différer de celui des rois auxquels il avait succédé, s'était approprié la déesse protectrice des Tarquins. Sur le pouvoir encore quasiment royal de Publicola, voir également Martin (1982), p. 315-320.

même esprit que l'aire sacrée de Sant'Omobono, dont le décor reflétait cette idéologie «tyrannique» et peut apparaître comme une proclamation des prétentions héroïques de rois qui seraient, selon la chronologie traditionnelle, Servius Tullius et Tarquin le Superbe, fut laissée à l'abandon durant près de deux siècles après la révolution de 509.

La proposition de G. Dumézil : tradition romaine et Mahabharata

Ainsi, sans sortir des données romaines, Clélie – ou Valeria – peut être mise en rapport avec une figure religieuse dont on entrevoit les contours : une divinité féminine cavalière qui, après avoir été mise en avant par les Tarquins, aurait été reprise par les Cloelii et – moins nettement – par les Valerii, qui étaient au nombre des grandes familles entre les mains de qui la disparition de la monarchie avait laissé les rênes du pouvoir (62). Mais une telle ligne d'explication, si fondée soit elle, laisse sans réponse bien des questions qui se posent à propos de cette figure de salvatrice féminine de Rome. Car, après tout, il n'était pas nécessaire, pour satisfaire le désir de l'aristocratie qui allait contrôler la cité de se donner une justification dans le récit de l'éviction du dernier monarque, qu'on allât chercher une figure féminine, ni, à partir du moment où on choisissait de faire intervenir une femme, comparable à la déesse à laquelle s'étaient référés les Tarquins, que celle-ci intervînt en conclusion du récit, comme responsable en dernier ressort de l'établissement de liens positifs avec Porsenna, et cela dans des circonstances où elle avait été livrée à l'ennemi puis s'était enfuie. Il y a là une séquence événementielle très particulière, dont on peut certes penser qu'elle est sortie de l'imagination de ceux à qui est due l'élaboration de notre tradition, mais qui en tout cas ne découle pas directement des données romaines que nous avons relevées jusqu'à présent.

C'est ici que la comparaison peut intervenir et qu'elle peut permettre d'envisager, derrière le récit romain, l'arrière-plan d'un schéma préexistant, dans lequel, à un moment crucial d'une crise, un personnage

(62) Nous retrouverons la question du rôle, dans la formation de la tradition sur l'éviction des Tarquins, des divinités protectrices dont se réclamaient les rois du VI^e^ siècle av. J.-C. à propos d'un autre personnage du récit, Lucrèce. Cette figure de matrone exemplaire prolonge également, d'un autre point de vue, ce modèle divin auquel se référaient les derniers souverains. Nous analyserons à ce propos plus en détail la singularité que constitue, dans la présentation traditionnelle de l'histoire de l'*Vrbs*, la place accordée, à ce moment précis, à des figures féminines. Voir plus loin, p. 220-222.

féminin avait joué un rôle essentiel, amenant, dans des circonstances où l'action des personnages masculins n'avait pas abouti, le triomphe final de ce qu'on peut considérer comme le camp des bons sur celui des mauvais, en opérant un revirement au sein même du camp des mauvais. C'est du moins ce qu'avait proposé G. Dumézil lorsque, dans *Mythe et épopée*, III, il avait développé l'idée qu'on pouvait reconnaître dans le récit de l'éviction des Tarquins et de la naissance difficile de la république, et notamment dans la guerre de Porsenna, le prolongement romain du mythe indo-européen de la bataille eschatologique, tel que la comparaison du *Mahabharata* indien et du *Ragnarök* scandinave l'avaient autorisé à le définir (63).

Le savant comparatiste était parti du fait que l'épopée indienne (64) connaissait aussi un épisode où, dans des circonstances où elle se retrouvait seule face au mauvais Duryodhana, contre lequel ses frères, les cinq Pandava, qui forment le groupe des bons et sont la transposition, dans le récit épique, des divinités, orientées selon les trois fonctions, entre lesquels se distribue la structure trifonctionnelle du panthéon indien, s'étaient montrés impuissants, l'héroïne féminine Draupadi, leur femme commune, s'était révélée seule capable de résister. Dans l'épisode du *Mahabharata* également, l'ultime résistance de cette figure féminine s'était révélée efficace, et de la même manière qu'on le constate à Rome, puisqu'elle fut à même d'opérer une scission dans le groupe des adversaires des Pandava, et que celui qui exerçait alors le pouvoir, l'aveugle Dhrtarastra, oncle des Pandava et père de Duryodhana, qui jusque-là, par faiblesse, avait cédé à son fils et lui avait permis de triompher des Pandava, fut retourné par l'attitude héroïque de la femme et rompit avec le groupe des mauvais pour restituer aux Pandava tout ce qu'ils avaient perdu – pouvoir, biens, liberté.

Il s'agit de l'épisode du jeu de dés, dans le chant II, *Sabhaparvan*, «livre du palais». À la suite de la cérémonie qui l'a consacré roi, l'aîné des Pandava, Yudhisthira – qui représente dans le groupe des frères l'élément de première fonction – se laisse entraîner par Duryodhana à jouer une partie de dés avec l'oncle maternel de celui-ci, Sakuni. Or cette partie est truquée, car Sakuni dispose d'un don magique qui lui permet de

(63) Dumézil (1973), p. 263-291, spécialement p. 286-289 pour la figure de Clélie et p. 289-290 pour les conséquences que cette analyse implique pour la figure de Porsenna.

(64) Dans ce cas, le mythe germanique du Destin des dieux, où seuls des personnages masculins jouent un rôle, se révèle inopérant pour l'enquête comparative.

gagner à tout coup, ce que savent Dhrtarastra, qui a la faiblesse de ne pas l'empêcher comme il en aurait le pouvoir, son frère Vidura, qui avertit explicitement Yudhisthira du danger qui le guette, et même Yudhisthira, qui cependant estime ne pas pouvoir revenir sur la promesse qu'il avait faite au moment de son sacre de ne rien refuser pour ne pas créer de dissensions. Dans cette partie dont le résultat est connu d'avance, et qui est scandée par les cris de victoires successifs de Sakuni «J'ai gagné», Yudhisthira perd successivement ses biens, son palais, son royaume, chacun de ses frères et sa propre personne, puis enfin, dernier enjeu qu'il a engagé sur l'invitation mielleuse de son partenaire, leur épouse commune Draupadi, non sans avoir fait l'éloge de «son visage, comme une fleur de lotus ou de jasmin, sa taille mince, ses longs cheveux, ses lèvres rouges et sa peau lisse (...), sa belle taille et son corps charmant». Mais, dans cette situation critique où les Pandava vont être livrés corps et biens à leurs ennemis et au méchant Durhyodhana, alors que Yudhisthira reste muet et semble accepter sa défaite et que ses frères se laissent faire, Draupadi sauve la situation (65). Traînée par les cheveux dans le palais (*sabha*) où a eu lieu la partie par le brutal Duhsasana, frère de Durhyodhana, alors qu'elle est à demi dévêtue et en période de règles, elle supplie les assistants de lui épargner un sort aussi indigne, gagnant la compassion non seulement de ses frères mais également de ceux qui, bien que liés au camp de Durhyodhana, gardent le sens des valeurs positives – comme Karna. Au contraire, le vil Durhyodhana en rajoute et découvre impudemment sa cuisse devant Draupadi pour lui faire sentir qu'elle est entièrement en son pouvoir, ce qui ne peut qu'augmenter son affliction et redoubler ses supplications. Devant une telle détresse, et plein d'admiration pour cette femme qui a eu, seule, le courage de s'opposer à ce qui semblait être un destin inéluctable, Dhrtarastra a un sursaut d'honnêteté et décide d'annuler la partie truquée manigancée par son fils à laquelle il avait d'abord consenti. Il accorde à Draupadi la grâce de formuler trois demandes, qu'il exaucera : elle obtient ainsi la libération de Yudhisthira, puis de ses frères – s'estimant indigne de demander une troisième faveur. Elle assure ainsi le salut des Pandava, quand tout semblait perdu pour eux, ce que salue un des alliés de Duryodhahana, le chevaleresque Karna, en des termes sur lesquels nous reviendrons :

(65) *Mahabharata* 2, 66-73.

> «Parmi les femmes estimées chez les humains pour leur beauté, jamais nous n'en avons connu qui ait accompli un acte pareil : quand les fils de Prtha (= les Pandava) et ceux de Dhrtarastra étaient gagnés par la fureur, c'est Draupadi Krsna qui a apaisé les fils de Pandu. Alors qu'ils étaient immergés dans un océan sans fond, privés de planche de salut, Pancali (= Draupadi) a été le bateau qui le leur a fait traverser.» ([66])

Cette première partie de dés truquée sera suivie d'une seconde, à laquelle Dhrtarastra aura de nouveau la faiblesse de consentir et Yudhisthira celle de l'accepter et que le complice de Durhyodhana gagnera aussi aisément que la première. C'est à la suite de cette seconde partie de dés que les Pandava connaîtront leur exil de douze ans, suivi d'une période d'incognito d'un an, prélude à leur retour et à leur revanche sur Durhyodhana et ses alliés, lors de la bataille de Kuruksetra dont le récit sera au centre de l'épopée, à partir du chant VI. Le salut apporté par Draupadi aux Pandava n'est donc que provisoire et de même la réconciliation avec Dhrtarastra ne se fera définitivement que bien plus tard, après la victoire de Yudhisthira et ses frères. Il n'en reste pas moins que, pour un temps, la femme commune des Pandava leur a permis d'échapper au désastre, et cela par l'intervention inattendue du propre père de Duryodhana, Dhrtarastra, qui fait volte-face par rapport à son attitude précédente de soutien complaisant envers son fils et, cette fois, soutient les bons en reconnaissant la justesse de leur cause. Par-delà les différences évidentes de la narration ([67]), le cadre général correspond à ce qu'on a à Rome avec Clélie : après que les différents personnages masculins qui sont intervenus ont sans doute empêché Porsenna de s'emparer de Rome, mais n'ont pu obtenir de lui qu'un accord où la cité devait consentir à lui livrer des otages et céder le territoire des Sept Districts, l'exploit de Clélie marque un changement décisif – l'*Vrbs* va récupérer ses otages puis bientôt les Sept Districts –, obtenu grâce au changement d'attitude du roi étrusque, qui, plein d'admiration pour son comportement, abandonne définitivement le camp des Tarquins. C'est pourquoi la proposition de

(66) *Mahabharata* 2, 72.

(67) Par exemple le motif du jeu truqué, qui explique dans l'épopée indienne la livraison au camp des mauvais du personnage féminin, n'apparaît pas dans le récit romain (du moins à propos de Clélie ; mais nous verrons qu'il convient d'introduire aussi le personnage de Lucrèce dans la comparaison). Il a d'ailleurs des connotations proprement indiennes (partie de dés lors du rituel d'intronisation à la suite duquel s'insère l'épisode) qui ne peuvent avoir d'équivalent dans la tradition sur la guerre de Porsenna.

G. Dumézil nous semble pouvoir être admise – avec des nuances cependant que nous aurons à examiner.

Validité de la comparaison : Clélie et Draupadi

La tradition romaine magnifie assurément les exploits des héros masculins qui se manifestent lors de la guerre contre Porsenna et les met sur le même plan que Clélie, au point que parfois les trois noms de Cocles, Scaevola, Clélie sont associés en une série qui résume la guerre, pour la plus grande gloire de la cité, qui aurait ainsi victorieusement résisté à son ennemi ([68]). C'est à la suite de ces hauts faits, présentés d'une manière indifférenciée, que, chez Florus par exemple, «le roi, effrayé par de si nombreuses et si grandes démonstrations de bravoure, prit congé des Romains et leur permit de vivre libres.»

Mais ces présentations rhétoriques ne sont pas conformes à la réalité du déroulement des faits. L'exploit de Clélie doit être nettement distingué de celui des héros masculins. Ceux-ci, nous l'avons vu, se laissent ordonner selon une série trifonctionnelle (où, outre Cocles et Scaevola, Larcius et Herminius ont leur place) et constituent une séquence close, encadrée entre une défaite initiale des consuls, qui les met hors-jeu pour un temps, et leur retour victorieux. Mais cette succession de brillants exploits n'assure pas la victoire de Rome. Il faut regarder pour ce qu'il est l'accord qui est conclu à ce moment avec Porsenna et auquel les Romains acceptent de souscrire. Le retour des Tarquins est sans doute définitivement exclu et c'est, il est vrai, le point qui comptait peut-être le plus aux yeux des Romains qui se remémoraient l'établissement de leur république. Mais, pour le reste, c'est une indéniable défaite que le souverain étrusque leur inflige et que ceux-ci admettent. Par la cession des Sept Districts, l'accord leur impose une amputation du territoire de la cité – et jamais dans son histoire l'*Vrbs* n'est dite avoir consenti à de telles cessions de la terre lui appartenant. Et la remise des otages à Porsenna, qui va certes permettre l'exploit de Clélie que magnifient nos textes, doit au départ être prise pour ce qu'elle est : un sort qu'on inflige à des vaincus. Il suffit de relire la première décade de Tite-Live : il n'est guère question d'otages qu'à propos de ceux que Rome victorieuse exige d'ennemis qu'elle a défaits

(68) FLORUS 1, 4 (1, 10), 7, *De uiris illustribus* 11-13.

ou de peuples à qui elle impose son hégémonie ([69]). Dans le seul cas des Fourches Caudines, c'est l'armée romaine, forcée à capituler dans le défilé où les Samnites l'avaient bloquée, qui doit remettre des otages : mais on sait combien l'annalistique a violemment réagi contre cette honte infligée à la cité, en prétendant, contre la réalité des faits, que l'accord conclu par les consuls n'avait jamais été ratifié et qu'une nouvelle armée s'était aussitôt mise en campagne et avait lavé l'affront, en récupérant les otages par une prétendue prise de Luceria où ils étaient retenus ([70]). La livraison des otages signifie donc, en dépit de tout ce que peut affirmer la tradition, la reconnaissance de sa défaite par Rome. Les exploits du borgne et du manchot, ou des deux ravitailleurs de la ville pendant le siège, ou encore la victoire remportée par Publicola et son collègue, ne doivent pas masquer cette réalité.

Par rapport à cette réalité, l'intervention de Clélie représente une rupture. Dans l'immédiat, elle se traduit par la libération des otages – par l'évasion de la jeune fille et de ses compagnes d'abord, puis par l'acceptation par le roi de Chiusi de la remise en liberté de tous ceux qu'il détient. Cela permettra aussi, à terme, la récupération des Sept Districts. Celle-ci, il est vrai, n'apparaît que plus tard dans le récit, comme récompense du généreux traitement accordé par les Romains aux soldats de l'armée de Porsenna vaincus à Aricie, qu'ils ont accueillis dans le «quartier étrusque», *Vicus Tuscus*. Mais il fallait que la tradition fasse sa place à l'événement, dont l'historicité est certaine, qu'était la bataille d'Aricie ([71]) et, dans l'optique de la légende, ce second geste de Porsenna ne fait que prolonger le premier, et peut donc être considéré comme faisant partie du retournement opéré par l'intervention de la jeune Romaine dans l'attitude du chef adverse.

Ainsi, comme le dit G. Dumézil, «Clélie est le véritable sauveur de Rome», c'est elle «qui retourne la situation» ([72]), alors que les héros masculins n'ont permis qu'un prolongement de la résistance des Romains, qui ne leur a pas épargné de devoir finalement passer par les conditions

(69) TITE-LIVE 2, 16, 9, 22, 2 (Cora et Pometia) ; 9, 16, 1 (Frentans) ; 20, 4 (Teanum et Canusium) ; 10, 11, 13 (Lucaniens) ; cf. 8, 27, 10 (Lucaniens vis-à-vis des Samnites).

(70) TITE-LIVE 9, 12, 9, 14, 14-16, 15, 7. Sur la falsification des faits par l'annalistique, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 270-272. Sur l'accord alors conclu, on verra principalement MAGDELAIN (1943).

(71) Sur les données historiques, voir BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 39-152, avec bibliographie p. 943-944.

(72) DUMÉZIL (1973), p. 288.

imposées par l'ennemi – livraison d'otages et cession de territoire. On est donc bien dans le même cadre que dans l'épisode du *Mahabarata*, où, en dernier ressort, le personnage féminin se retrouve seul à ne pas accepter la défaite et à refuser les décisions imposées par la partie adverse, auxquelles les personnages masculins ont souscrit. Clélie tout comme Draupadi le font même en opposition expresse par rapport à ces derniers. Comme les ennemis de Rome s'empresseront de le souligner ([73]), Clélie, par sa fuite, rompt les termes de l'accord qui a été conclu : Publicola et les autres Romains ne peuvent accepter ce manquement à la *fides* et décident de la ramener, avec les autres jeunes filles évadées, au camp de Porsenna. De même, l'héroïne du *Mahabharata* s'oppose explicitement au sort que veut lui imposer son royal époux Yudhisthira, qui s'estime lui aussi tenu par une sorte de *fides* envers la partie adverse, et ne fait ni ne dit rien pour empêcher les brutalités de Duryodhana et de son complice Duhsasana envers Draupadi ([74]). Dans les deux cas, le personnage féminin est seul à agir, et à sauver ses congénères masculins, et cela malgré eux et même en contradiction avec leur comportement. Il y a là un schéma, identique dans les deux cas, qui paraît suffisamment particulier pour qu'on soit en droit de penser à un héritage commun ([75]).

(73) Outre la réaction violente des Tarquins dont fait état la version de DENYS D'HALICARNASSE 5, 33, 1, on peut rappeler que l'évasion des otages est présentée comme une preuve de la perfidie des Romains par le chef des Samnites vainqueurs dans le discours que Tite-Live lui fait tenir lors des Fourches Caudines (9, 11, 6).

(74) M. Biardeau, dans BIARDEAU (1985) 1, p. 207, souligne la contradiction où se trouve Yudhisthira, qui n'a pas le droit d'engager son royaume, représenté par Draupadi, mais s'estime tenu par le serment qu'il a prêté lors de son intronisation de ne refuser aucune demande.

(75) G. Dumézil, dans DUMÉZIL (1973), p. 286-288, insiste sur la dimension trifonctionnelle de l'opposition entre les personnages masculins et l'unique personnage féminin. Alors que, du côté des hommes, on se trouve en présence d'une pluralité de représentants, qui se répartissent selon les trois niveaux fonctionnels (ce qui est valable pour les Pandava aussi bien que pour les héros qui défendent Rome face à Porsenna), il n'y a qu'un unique personnage féminin : cela est conforme au fait que, dans la mythologie indo-européenne, alors que les dieux masculins représentent chacun une fonction, la déesse qui complète la vision du panthéon fait en elle-même la synthèse des trois fonctions. Mais on ne peut pas dire que Clélie soit vraiment présentée comme trifonctionnelle et il paraît difficile de suivre sur ce point l'analyse de G. Dumézil : si son «courage viril» est effectivement souligné, on ne peut pas dire que ce point, qui peut être rapporté à la deuxième fonction, fasse pendant à un aspect de première fonction (elle est sans doute, comme otage, un gage de la *fides* romaine, mais cette valeur est mise en relief pour Publicola et les autres Romains, qui décident de la restituer à Porsenna, non pour elle qui a rompu, en fuyant, l'engagement de la cité), ni de la troisième (nous verrons ce qu'on peut penser du fait que ce sont de jeunes otages dont elle assure le salut).

Porsenna et Dhrtarastra

Un autre point fort de la proposition de G. Dumézil est la lumière qu'elle permet de jeter sur la figure du roi de Chiusi. Il s'agit assurément d'un personnage historique, mais on croira difficilement que le comportement qui lui est prêté dans l'épisode de Clélie, où il abandonne définitivement le camp des Tarquins pour se réconcilier avec les Romains, témoignant ainsi son admiration pour l'exploit que vient d'accomplir la jeune fille, relève d'autre chose que de l'affabulation. Or la comparaison avec le personnage de Dhrtarastra dans l'épopée indienne offre un modèle satisfaisant pour entrevoir comment a pu se faire le travail de reconstruction légendaire des faits auquel se seraient livrés les Romains.

Outre la libération des otages et, à terme, la restitution des terres cédées aux Véiens, la volte-face du souverain étrusque se traduit par un autre geste, sur lequel insistent les textes : la cession aux Romains de tous les biens, et notamment de la nourriture, qu'abritait le camp étrusque. Ce sont ces «biens de Porsenna» qui permettent à la cité, épuisée par le siège, de retrouver l'abondance et de réparer les dommages matériels qu'elle a subis. Cette fonction que remplit alors l'ancien ennemi de Rome vis-à-vis de la cité peut être rapprochée de celle que le personnage de Dhrtarastra remplit, dans l'épopée indienne, vis-à-vis de Yudhisthira une fois que celui-ci a assuré son règne par la victoire sur ses cousins, après la conclusion de la bataille de Kuruksetra. Dhrtarastra aussi assure la prospérité matérielle des habitants, en distribuant les largesses que Yudhisthira lui a confié la tâche de répartir. Il est en cela l'expression, dans l'affabulation épique, du dieu Bhaga, qui, à côté des dieux souverains et notamment du dieu souverain du type Mitra, est celui des deux auxiliaires de souveraineté qui incarne le destin et à qui revient la distribution des biens mérités ([76]).

Mais Dhrtarastra est une figure capitale de l'épopée indienne – et par-delà de la bataille eschatologique dont elle transpose l'intrigue ([77]). Dans

(76) Pour la comparaison entre Porsenna et Dhrtarastra, et à travers lui le dieu indien Bhaga, DUMÉZIL (1973), p. 289-290 ; pour la figure de Dhrtarastra dans le *Mahabharata*, DUMÉZIL (1968), p. 149-152, 157-160.

(77) Sur Baldr et Hödr dans le mythe scandinave, qui correspondent eux aussi aux deux auxiliaires de la souveraineté de la mythologie indo-européenne, voir DUMÉZIL (1968), p. 222-230. Leur rôle n'est cependant pas directement superposable à celui de Dhrtarastra et son frère Vidura dans le *Mahabharata* et c'est plutôt de ce qu'offre l'épopée indienne qu'on peut rapprocher Porsenna dans le récit romain.

le *Mahabharata*, l'aveugle Dhrtarastra – qui est aveugle comme l'est le destin – a partie liée avec les mauvais, dont le chef Duryodhana est son fils, et, dans la majeure partie de la narration, il accepte de se ranger de leur côté, par faiblesse et tout en sachant qu'il agit mal. Il est même en quelque sorte le chef des mauvais, puisque c'est lui qui assure la régence depuis la disparition de son frère Pandu, situation où il laisse faire Duryodhana avant que celui-ci soit éliminé à la fin la grande bataille. Sa position est donc comparable à celle de Porsenna dans le récit romain et, comme le roi de Chiusi qui soutient jusqu'à la fin des hostilités les prétentions des Tarquins, avant de rompre avec eux et de se comporter en allié efficace des Romains, Dhrtarastra finit par remplir, à la perfection, le rôle qui lui est assigné dans le camp des bons Pandava, dont il a pourtant été l'adversaire avant l'achèvement de la grande bataille.

Mais déjà auparavant, l'aveugle avait été conduit à s'opposer une fois à Duryodhana et à prendre, contre son fils, le parti des Pandava. C'est lors de la partie de dés truquée du chant II où, à l'ultime moment, l'intervention de Draupadi l'avait amené à rendre à Yudhisthira et ses frères tout ce qui leur avait été pris. Son admiration pour la femme commune des Pandava, alors que celle-ci avait été livrée à ses ennemis et réagissait contre le sort indigne qui lui avait été fait, l'avait amené à rejoindre le camp des bons et à se désolidariser du fils qu'il avait jusque-là soutenu. C'est exactement dans les mêmes circonstances que se produit la rupture entre Porsenna et les Tarquins : elle se manifeste quand Clélie refuse sa situation d'otage et s'enfuit, suscitant la réaction admirative du roi de Chiusi. Et on pourra souligner l'intérêt particulier, d'un point de vue comparatif, de la version où les Tarquins tendent une embuscade à Clélie et aux autres otages. Dans cette version en effet l'opposition entre les Tarquins et Porsenna se révèle clairement, et se focalise autour du personnage féminin – à qui les méchants Tarquins s'en prennent directement, alors que Porsenna et son fils viennent à son secours. Chez Denys d'Halicarnasse, c'est précisément à ce moment-là que le roi de Chiusi rompt avec ses anciens alliés. On est là très près de ce qu'offre le récit indien. Mais, même dans les autres versions, l'économie générale reste semblable : c'est à l'occasion de la vive réaction de Clélie que Porsenna se réconcilie avec les Romains. Le parallélisme est net par rapport à Dhrtarastra, retourné par le comportement de Draupadi.

Si on admet que les deux récits, l'indien et le romain, puissent reprendre l'intrigue, transmuée dans l'épopée ou l'histoire, d'un vieux mythe mettant en scène les figures du panthéon indo-européen, on reconnaîtra

donc avec G. Dumézil dans les deux épisodes de Draupadi dans le *sabha* et de Clélie le prolongement d'un même élément ancien : sur ce point, l'hypothèse avancée par le savant comparatiste nous semble pouvoir être suivie.

Place de l'épisode de Clélie dans le récit romain

Il est cependant un point sur lequel l'épisode indien de Draupadi dans le *sabha* et l'histoire de Clélie ne sont pas superposables : ils ne jouent pas du tout le même rôle dans l'architecture générale du récit où ils s'insèrent. Car, si l'intervention de l'héroïne romaine amène un changement définitif dans le comportement de Porsenna, il n'en va pas du tout de même pour Dhrtarastra vis-à-vis de Draupadi : il ne passe que très provisoirement dans le camp des bons et va presque immédiatement retomber dans ses errements, en autorisant la seconde partie de jeu de dés qui va aboutir à une nouvelle défaite de Yudhisthira, cette fois irrémédiable, qui se traduira par l'exil infligé aux Pandava et la victoire – pour un temps – de leur démoniaque cousin. À Rome, l'épisode de Clélie se place à la fin de la crise, après la guerre qui a vu s'opposer Rome et Porsenna, et en marque la conclusion, alors qu'en Inde celui de Draupadi dans le *sabha* se situe au début du récit et avant l'affrontement des bons et des mauvais sur le champ de bataille.

Cette différence est importante et on ne saurait la minimiser : on ne peut, sur ce point, ramener à l'unité les traditions indienne et romaine. Mais cela ne nous semble pas de nature à devoir faire rejeter la validité de la comparaison. Il faut tenir compte du fait que, dans le *Mahabharata*, le personnage féminin joue un rôle central dans cet épisode, qui représente le déclenchement de la crise (puisqu'il va bientôt aboutir au départ des Pandava, ce qui implique la perspective de leur retour et de leur affrontement, au cours de la grande bataille, avec leurs cousins). Ensuite, lors de la conclusion de la crise, après la victoire des Pandava à Kuruksetra, Draupadi ne joue pas de rôle particulier. Dans le récit romain, au contraire, l'épisode de Clélie détermine la fin de l'affrontement des bons et des mauvais et consacre le triomphe des bons – c'est-à-dire des Romains de la république naissante. L'épisode occupe donc une place symétrique à celle qu'il a dans le récit indien. Mais, nous le verrons, ce qui survient à Draupadi dans le chant II du *Mahabharata* ne peut pas être rapproché seulement de l'aventure de Clélie : on peut, tout aussi légitimement, faire intervenir l'épisode de Lucrèce. Sans vouloir analyser ici

en détail ce point, sur lequel nous nous pencherons dans la seconde partie de ce travail, nous noterons simplement que l'histoire de Lucrèce peut, aussi légitimement que celle de Clélie, être rapprochée de l'histoire de Draupadi dans le *sabha*, mais que, comme elle, elle occupe une position initiale dans l'architecture du récit : le début de l'affrontement entre Rome et ses tyrans est marqué par le traitement indigne infligé à une femme, Lucrèce, comme celui de la crise qui, en Inde, va amener Pandava et Kaurava à se mesurer sur le champ de bataille, l'est par l'injure subie par une femme, Draupadi. En fait, à Rome, le début comme la fin de la crise voit l'intervention, cruciale, d'un personnage féminin. Or il semble s'agir là d'une donnée ancienne. Nous avons rappelé que, dans son étude de 1996, C. Vielle a montré que la guerre de Troie, telle que se la représentaient les Grecs, pouvait être analysée en fonction du même archétype indo-européen ([78]). Or, dans cette tradition grecque, on constate qu'un personnage féminin joue un rôle essentiel, et apparaît aussi bien au début qu'à la fin de la crise : il s'agit d'Hélène, dont l'enlèvement par Pâris, au début, marque le déclenchement de la guerre et dont la récupération par son époux légitime Ménélas, à la fin, après la prise de Troie, en marque l'achèvement. Les différences sont assurément considérables par rapport à ce qu'on peut dire de la Draupaudi indienne, ou, à Rome, de Lucrèce et Clélie : la blonde épouse du roi de Sparte n'est certes pas enlevée contre son gré et n'est pas la victime pitoyable que sont Draupadi, Lucrèce ou même la jeune otage Clélie. En outre, par rapport au récit romain, il convient, si on admet la légitimité de la comparaison, de faire correspondre la figure unique d'Hélène aux deux personnages distincts que sont Lucrèce et Clélie. Mais ces distorsions sont de l'ordre de ce qu'on peut attendre dans ce genre de comparaison et d'ailleurs on a déjà relevé, dans le passé, des analogies précises entre les figures d'Hélène et Draupadi ([79]). Nous en relèverons d'autres entre Hélène, Draupadi et Lucrèce. Qu'il nous suffise de noter ici qu'on se trouve en présence d'une donnée apparemment ancienne, concernant le rôle d'une figure féminine dans le schéma de la grande crise que connaissaient les différents peuples indo-européens, même si l'Inde, dans le *Mahabharata*, l'a estompé en restreignant l'intervention de ce personnage féminin à la seule période du déclenchement de la crise.

(78) Voir VIELLE (1996), en particulier p. 39-70, 114-158.

(79) Voir DUBUISSON (1990-1991), p. 219-230. Nous reviendrons en détail sur ces points dans la seconde partie de notre étude, à propos du personnage de Lucrèce.

Clélie et le schéma de la grande crise indo-européenne : la jeunesse des otages

Le rapprochement avec la figure d'Hélène dans le cycle troyen des Grecs amène à prolonger la réflexion que G. Dumézil avait engagée sur la signification du personnage de Clélie dans la perspective d'un rattachement du récit romain à la thématique indo-européenne de la bataille eschatologique. Le recouvrement de Clélie par les Romains, comme celui d'Hélène par les Achéens, marque l'heureuse conclusion de la crise, après des circonstances critiques où les ennemis avaient été près de l'emporter. Or, si on examine dans cette optique l'épisode de Clélie, certains points peuvent prendre un sens en fonction du thème de la grande crise, points qui ne se limitent pas à la seule comparaison avec le passage du chant II du *Mahabharata* concernant le sort fait à Draupadi lors de la partie de dés.

C'est le cas d'abord de la précision concernant l'âge des otages. Nous l'avons relevé, Tite-Live est le seul auteur à laisser entendre qu'il y eut des personnes plus âgées parmi les otages livrés par Rome à Porsenna lors de la suspension d'hostilités qui précéda l'évasion de Clélie. Sa présentation ne paraît pas à retenir : tout porte à croire, au contraire, que la version primitive était celle retenue par les autres auteurs, pour qui ces otages étaient des jeunes, garçons et filles, et probablement les dix fils et dix filles des plus grandes familles de la cité qu'évoque Plutarque. Même la précision, donnée par l'historien padouan, que, dans le choix que lui laisse Porsenna des otages dont elle souhaite la libération, Clélie désigne les plus jeunes souligne l'importance de cette remise à l'ennemi d'éléments parmi les plus jeunes de la cité. Car il faut voir ce qu'implique cette mesure concernant spécifiquement des jeunes (qu'il serait réducteur de ramener à un schéma de rite d'initiation dont on ne voit pas ce qu'il aurait à faire dans un tel récit). C'est, pour reprendre les termes de G. Dumézil (qui pourtant, à notre avis, n'a pas tiré les conséquences comparatives de cette remarque), «la partie germinative, l'avenir même de Rome» que la cité livre ainsi à l'ennemi (80). Nous l'avons souligné, cette suspension d'hostilités, en dépit de la présentation glorieuse qu'en fait l'historiographie romaine, n'a rien d'une victoire pour l'*Vrbs*. Si on fait abstraction du seul point concernant la restauration des Tarquins, il convient d'y

(80) DUMÉZIL (1973), p. 287.

reconnaître une acceptation des conditions imposées par l'ennemi, une capitulation – que seul le comportement de Clélie permettra de réparer. Dans cette perspective, la remise aux Étrusques des jeunes, qui représentent l'espoir et l'avenir de la cité, est particulièrement grave. Rome remet à l'ennemi non seulement son existence présente, mais même son futur : Porsenna, alors même qu'il n'a pas réussi, du fait des exploits des héros masculins, à s'emparer de force de la ville ou la réduire par la famine, est désormais maître de l'avenir de Rome. Malgré les apparences, la conclusion de l'accord avec le roi de Chiusi représente pour l'*Vrbs* le moment le plus grave de la crise, celui où son existence à venir est entre les mains de l'ennemi. Il faudra le salut apporté par Clélie, son refus de s'accommoder de cette situation, pour que la situation change et que Rome émerge de cette phase critique.

Or la remise en cause, à la fin des hostilités, à un moment où on aurait pu les croire sauvés, de l'existence à terme du camp des bons, par le biais du sort qui échoit aux enfants des héros actuels, est un motif qui se retrouve dans le *Mahabharata*. La bataille de Kuruksetra se termine sans doute par la victoire des bons sur les mauvais, des Pandava sur les Kaurava. Mais le chant IX, qui relate la fin victorieuse de cette guerre, est suivi du chant X, le *Sauptikaparvan*, «livre de l'attaque nocturne», au cours duquel les trois survivants de l'armée de Duryodhana, conduits par Asvatthaman, massacrent l'armée des vainqueurs dans sa presque totalité, et notamment tuent toute la descendance des Pandava, anéantissant ainsi leurs chances de voir leur lignée se perpétuer. Il faudra l'intervention de Krsna, incarnation de Visnu, empêchant l'œuvre destructrice entreprise par Asvatthaman-Siva, pour que, miraculeusement, l'avenir soit préservé, par la résurrection de Pariksit, le petit-fils encore à naître d'Arjuna qu'Asvatthaman avait fait périr dans le ventre même de sa mère ([81]).

L'analogie avec les faits romains amène à envisager qu'on se trouve en présence, dans les deux cas, d'un motif hérité, remontant à la conception de la grande crise que connaissait la mythologie indo-européenne. Celle-ci aurait connu un moment particulièrement critique, où, même si

(81) L'épisode de Clélie n'est pas la seule partie du récit sur l'expulsion des Tarquins et l'établissement de la république qui puisse être comparée à la bataille nocturne du *Mahabharata*. Nous aurons à faire entrer en ligne de compte la bataille de la forêt Arsia, dans la guerre contre les cités étrusques qui précède l'intervention de Porsenna aux côtés des Tarquins.

leurs ennemis avaient été vaincus, les représentants du camp des bons avaient vu leur victoire menacée d'être réduite à néant, à l'avenir, par la perte de leurs enfants. Il faudra une intervention inattendue, aux allures de miracle, pour sortir de cette situation désastreuse. Qu'elle soit le fait de personnages différents, Krsna-Visnu en Inde et une héroïne féminine à Rome, n'empêche pas qu'on puisse reconnaître la même donnée fondamentale : la remise en cause de l'avenir même du camp des bons par l'atteinte portée à leurs enfants.

Le franchissement du Tibre

Le mythe germanique du *Ragnarök* offre une autre illustration de la même idée. Si la bataille finale des anciens Scandinaves se termine par la mort des dieux du monde actuel, en même temps que celle de leurs adversaires, les démons menés par Loki, le monde nouveau qui renaîtra à la suite de la destruction du monde actuel sera marqué par le retour, non des dieux eux-mêmes, définitivement anéantis, mais de leurs enfants, conduits par les deux frères Baldr et Hödr, dont le meurtre involontaire de l'un par l'autre avait représenté la première étape du déclenchement de la crise et qui sortent alors du monde des morts. Là encore, la crise est surmontée, par-delà l'apparence de la destruction totale, par la préservation miraculeuse, contre toute attente, de la génération future du camp des personnages positifs ([82]).

Mais un détail du mythe germanique mérite de retenir l'attention. Les jeunes dieux arrivent sur le monde d'après la crise lorsque la terre, qui a été submergée à la fin de la bataille entre dieux et démons, émerge des eaux : ils reviennent ainsi de par-delà l'élément liquide, en suivant Baldr et Hödr. Or le thème du franchissement des eaux est essentiel dans la légende de Clélie, qui s'enfuit en traversant le Tibre à la nage, suivie par ses compagnes – et ensuite imitée par Valeria, dans la version où celle-ci échappe à l'embuscade des Tarquins en se jetant dans le fleuve, auprès duquel s'est déroulée l'attaque.

Dans l'ensemble de la tradition romaine qui nous concerne, le Tibre joue un rôle important. Dès le début des hostilités et la prise par Porsenna du point d'appui du Janicule, qui lui permet de contrôler la rive droite du fleuve, épisode contrebalancé par la conduite héroïque d'Horatius Cocles

(82) Données sur la tradition scandinave dans Dumézil (1968), p. 222-237.

qui lui interdit de le franchir et de s'emparer immédiatement de Rome, son cours sépare les Romains de leurs ennemis. Par la suite, les pillards étrusques doivent le passer pour venir exercer leurs déprédations sur le territoire romain, ou Mucius Scaevola pour tenter d'assassiner le roi de Chiusi. Lié au danger que représente l'ennemi, le Tibre est aussi lié à l'idée de mort. Il l'est dans l'épisode de l'embuscade des Tarquins où, sur ses bords, ils essaient de faire périr Clélie et les autres otages – et y réussiraient en grande partie, à en croire Annius Fetialis ([83]). Il l'est plus encore lorsque la jeune otage se jette dans ses flots, et déjà auparavant lorsque Horatius Cocles l'avait fait, plongeant tout armé dans le fleuve dont Denys d'Halicarnasse souligne combien il était rendu dangereux par le courant et les tourbillons formés à proximité des piles du pont ([84]). Le fleuve est clairement un symbole de mort et franchir ses flots, ou plus encore le faire passer à un groupe de compagnes comme le fait Clélie pour les autres otages, représente une victoire sur la mort : nous avons déjà rappelé, à propos de l'épisode d'Horatius Cocles, combien ce symbolisme jouait, que ce soit dans la version classique où le héros sort vainqueur de la sorte d'ordalie que constitue son saut dans le Tibre ou dans celle de Polybe où il meurt, noyé dans ses eaux ([85]). Le franchissement des eaux du Tibre par Clélie et ses compagnes représente donc un passage de la mort à la vie qui n'est pas très différent de ce que signifie, dans le mythe germanique, l'émergence du monde des jeunes dieux des eaux où le vieux monde avait péri.

Le symbolisme du passage des eaux n'est d'ailleurs pas totalement absent de l'épisode de Draupadi dans le palais du chant II du *Mahabharata*, dont G. Dumézil avait rapproché l'histoire de Clélie. Nous avons cité les paroles que le poème met dans la bouche de Karna, lorsque celui-ci compare la femme commune des Pandava à un esquif qui leur aurait permis de franchir un océan dans lequel ils auraient risqué de succomber. Comme l'a noté M. Biardeau, il ne faut pas voir dans cette formule une simple image. Le danger de submersion n'est pas que métaphorique : étant donné que Draupadi, incarnation de la déesse Sri, apparaît liée à la terre ([86]), et spécialement à celle du royaume sur lequel règne son royal mari, Yudhisthira, celui-ci, enfreignant l'interdit qui l'empêche

(83) Annius Fetialis, cité par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28.
(84) Denys d'Halicarnasse 5, 24, 3.
(85) Polybe 6, 55. Voir plus haut, p. 84-86.
(86) Voir Dubuisson (1990-1991), Biardeau (2002), en part. 1, p. 401-402.

de la donner à qui que ce soit, fait courir le danger à sa terre-épouse de s'enfoncer à jamais dans l'océan ([87]). Par sa résistance, Draupadi préserve donc les Pandava d'un danger tout aussi réel de disparition dans les eaux que celui auquel échappent, à Rome, Clélie et ses jeunes compagnes.

Autres perspectives comparatives : l'eau et le feu

Le rapprochement entre l'aventure de Clélie et la thématique indo-européenne de la bataille eschatologique est donc susceptible d'éclairer des points du récit qui ne se réduisent pas à ceux que G. Dumézil avait notés, à partir de la seule comparaison avec l'épisode du jeu de dés du chant II du *Mahabharata*. Le *Ragnarök* germanique, les légendes du cycle troyen en Grèce peuvent aussi être évoqués et apporter des éléments nouveaux à la définition du modèle auquel on peut rapporter la tradition romaine. L'épisode de Clélie représente un point culminant de la crise que connaît Rome, avec le danger de voir anéantir son avenir, à travers la remise à l'ennemi de l'espoir de futur que représentent les jeunes otages, un danger qui est mis concrètement en relation avec celui que constitue la noyade dans des eaux qui symbolisent la mort.

On entrevoit ainsi derrière l'épisode une signification qui va bien au-delà d'un simple haut fait héroïque. Dans cet exploit qui marque l'achèvement définitif des hostilités avec Porsenna se produit le retournement de la situation qui fera de l'ancien ennemi un collaborateur, jouant le rôle d'un des auxiliaires de la souveraineté que connaissait la mythologie indo-européenne, et qui déjà auparavant aura permis à la cité, au moment où elle allait perdre toute chance de subsister dès lors que sa jeunesse était remise à l'ennemi, sa terre amputée par la cession des Sept Districts, d'échapper à la destruction qui allait la frapper. On a là l'héritage, inséré dans un moment précis de l'histoire de Rome, d'un mythe qui devait relater la disparition de l'ancien monde, englouti dans les flots d'un déluge, puis sa renaissance, avec l'émergence d'une nouvelle génération de dieux – tel qu'il apparaît mis en œuvre dans le *Ragnarök* des anciens Scandinaves.

Bien sûr, il existe des différences importantes entre ce qu'on peut dégager de la tradition romaine et le mythe germanique, qui ne tiennent pas

(87) BIARDEAU (1985) 1, p. 221.

seulement à ce que Rome a transposé dans le monde des hommes, et dans sa propre histoire, ce qui devait, au départ, constituer un mythe eschatologique, de portée universelle et dont les acteurs étaient des êtres surnaturels, dieux et démons. Nous l'avons déjà rappelé, le mythe scandinave ne fait pas appel à des personnages féminins et, s'il comporte dans son intrigue des personnages qui peuvent être comparés à Clélie ramenant ses compagnes, obtenant la libération des autres otages et assurant ainsi la survie de la cité, ce sont Baldr, qui conduit avec son frère Hödr le groupe des jeunes dieux, ou, d'un autre point de vue, Vidarr, dont l'intervention au plus fort de la crise empêche le monde d'être anéanti à jamais, sans espoir de renaissance. Mais ce ne sont pas des figures homologues, d'un point de vue comparatif, de l'héroïne romaine, puisque Baldr paraît prolonger une figure de divinité auxiliaire de la souveraineté – modèle mythique auquel répond dans le récit romain, mais sous des modalités très différentes, le personnage de Porsenna – et Vidarr celle d'un dieu sauveur, dont l'action, au pire moment de la crise, s'avère décisive (88). Pour trouver des personnages dont on puisse rapprocher Clélie, il faut se tourner vers d'autres éléments de comparaison que le mythe scandinave et évoquer d'autres transpositions dans le monde des hommes de cette eschatologie héritée : le *Mahabharata* en Inde, la tradition sur la guerre de Troie en Grèce. Nous avons vu que la jeune Romaine offrait des points de rapprochement avec Draupadi et Hélène, même si la fonction de Clélie, dans l'organisation générale de l'intrigue, n'est pas celle de la femme des Pandava dans l'intrigue du *Mahabharata* ou de l'épouse de Ménélas dans les récits sur la guerre de Troie.

Nous aurons à revenir sur la singularité de la tradition romaine, qui fait jouer à ses figures féminines, et singulièrement à Clélie, un rôle qui va bien au-delà de ce qu'on rencontre dans des cycles légendaires comparables. À défaut de permettre d'envisager des éléments de comparaison clairs, ces parallèles extérieurs permettent de poser des questions sur d'autres points du récit romain que ceux que nous avons notés et d'envisager un élargissement de la comparaison. En effet plusieurs autres traits de l'histoire de Clélie rappellent des aspects du mythe de la bataille eschatologique, tel qu'on peut le reconstituer.

(88) Sur Vidarr, et Krsna, incarnation de Visnu, qui joue un rôle comparable dans le *Mahabharata*, voir DUMÉZIL (1968), p. 230-237.

Nous avons ainsi souligné l'importance du motif du franchissement du fleuve dans l'aventure de la jeune héroïne et envisagé le symbolisme, qu'il paraît recouvrir, de salvation de la mort et de retour à la vie. Nous avons évoqué, de ce point de vue, le cas des jeunes dieux scandinaves surgissant des flots de l'océan d'où émerge un nouveau monde, ou celui de Draupadi évitant aux Pandava un péril qui serait celui de la submersion de leur royaume. Cette mise en relation nous paraît valable, mais il faut reconnaître que, par rapport à ces parallèles germanique et indien, le récit romain présente un gauchissement du motif : il s'agit d'un simple passage par l'eau, une sorte d'ordalie, concernant un groupe de personnages appartenant au camp des bons, et non plus d'une destruction par les eaux de leur monde, comme c'est le cas dans le *Ragnarök* ou le *Mahabharata.* La menace – réalisée ou non – que représentent les eaux dans le mythe germanique ou dans l'épopée indienne a une portée beaucoup plus ample et correspond à une destruction totale par les eaux, un déluge – que celui-ci concerne la terre entière (chez les Scandinaves) ou un royaume précis (en Inde).

Dans la tradition romaine, la fonction dévolue au danger des eaux est considérablement amoindrie. On ne peut plus parler de thème diluvial, d'engloutissement d'un monde dans l'élément aqueux. Or il semble bien que le motif de la destruction par les eaux, de l'inondation qui mettait fin à un état ancien du monde et frappait le camp des personnages positifs, ait appartenu au fonds ancien auquel se rattachent tant le cycle troyen ou la geste des Pandava que le mythe germanique. Dans le *Ragnarök*, l'ancien monde, brûlé par le feu répandu par le démon Surtr, est recouvert par la mer. Dans le *Mahabharata*, comme cela est relaté au chant XVI, le *Mausalaparvan*, «livre de la bataille à coups de massues», le royaume de Krsna est englouti par l'océan, après que ses habitants se sont massacrés mutuellement lorsque les roseaux, dont, pris de querelle, ils s'étaient emparés pour se frapper, se sont transformés en redoutables massues ([89]).

(89) On rencontre ici le motif du végétal d'apparence inoffensif qui se transforme en arme meurtrière. Le mythe germanique lui fait jouer un rôle important : la mort de Baldr, prélude à la grande crise où l'ancien monde va périr, est due au fait que le rameau de gui, apparemment sans danger, que lui lance Hödr se révèle mortel, le gui étant la seule des créatures à ne pas avoir juré de ne pas attenter à la vie de Baldr. Dans l'épopée indienne, le motif se retrouve dans un autre passage (d'une manière qui s'apparente davantage à ce qu'on a dans le mythe germanique, puisqu'on est alors au cœur de la crise) : lors de la bataille nocturne du chant X, l'arme magique par laquelle Asvatthaman menace d'anéantir le monde, le *Bhrahmasiras*, «tête de Brahma», est faite d'un roseau transformé par la formule magique que Drona a enseignée à son fils Asvatthaman.

Pour la Grèce, C. Vielle a rapproché cet épisode, qui, après la victoire des bons, montre l'engloutissement d'une partie de leur monde, du raz-de-marée qui, dans la tradition grecque, submerge le *teichos* des Achéens après la prise de Troie (90). Là aussi, une catastrophe due à l'eau frappe le camp des bons après leur victoire.

On ne rencontre assurément rien de tel dans la tradition romaine. Mais il n'y a pas que la destruction par l'eau : C. Vielle a montré que celle-ci était inséparable d'une destruction par le feu. Dans le mythe germanique, c'est bien ce qui se passe, puisque la submersion du monde ancien par les eaux de l'océan succède à son embrasement par le feu de Surtr. La Grande Inondation est inséparable du Grand Incendie. On retrouve une corrélation comparable entre destruction par le feu et destruction par l'eau dans le *Mahabharata* et dans la guerre de Troie. Dans le premier cas, on peut évoquer l'incendie décrit dans le chant X, qui frappe le camp des Pandava lors de l'attaque nocturne menée par Asvatthaman et ses acolytes et qui se traduit par la destruction presque complète de leur armée et la perte de leurs biens, au moment même où ils croyaient leur victoire assurée par l'achèvement de la bataille de Kuruksetra et la défaite de Duryodhana, narrés au chant précédent. Dans la tradition grecque, on trouve un incendie qui se traduit par une destruction comparable. Mais il frappe cette fois le camp adverse, puisqu'il s'agit de l'incendie de Troie, prise par les Grecs (91).

Or Denys d'Halicarnasse glisse une précision étrange à propos de la concession des «biens de Porsenna» aux Romains par le souverain étrusque au moment de son départ. En cette occasion, précise l'historien augustéen, il aurait dérogé à la coutume de son pays, qui voulait que «lorsque les Étrusques lèvent leur camp et quittent le pays de leurs ennemis, ils ne laissent pas ses bâtiments debout, mais ils les brûlent». On n'a nulle autre attestation d'un tel comportement des Étrusques en temps de guerre, si bien qu'on ne peut nullement garantir la véracité de cette affirmation – qui se lie en outre à la précision que le camp de Porsenna «n'était pas équipé, comme un campement, pour un court séjour en pays ennemi, mais était, comme une ville, pourvu de bâtiments tant publics que privés» (92).

(90) Vielle (1996), p. 157. Sur la submersion de la muraille des Achéens (*Iliade* 12, 13-33), voir Scodel (1982).

(91) Voir Vielle (1996), p. 157-158.

(92) Denys d'Halicarnasse 5, 34, 4.

On ne voit pas très bien quelle fonction peuvent avoir dans le récit de tels détails, en apparence totalement inutiles. Mais leur aspect insolite même incite à leur prêter attention. Or on voit ainsi se dessiner, en négatif, à propos des biens de Porsenna dont le peuple romain va désormais bénéficier, une image très différente de ce qu'affirme la tradition : à travers cette phrase de Denys, on entrevoit un camp étrusque détruit par les flammes – et un camp ressemblant à une ville –, dont les biens seraient à la disposition de l'adversaire qui lui a mis le feu. En somme, on aurait, pour le camp de Porsenna, une situation analogue à celle de Troie, détruite par le feu par les Grecs, qui s'emparent de ses trésors.

Ce n'est évidemment pas ce qui advient dans le récit romain et jamais il n'est dit que les Romains aient détruit le camp ennemi, ou l'aient pillé pour s'y approprier les «biens de Porsenna». Mais est-il certain que notre tradition soit la seule qui ait eu cours à Rome ? Que les Romains n'aient jamais présenté les choses d'une manière différente, en posant que, loin d'être cet adversaire chevaleresque avec lequel ils finissent par s'entendre et qui quitte la région en remettant généreusement aux habitants de l'*Vrbs* les biens dont regorgeait son camp, le roi de Chiusi ait été un ennemi, chassé du territoire de la cité, en laissant en butin aux Romains les richesses de son camp ? On n'a aucune trace directe d'une telle présentation des faits. Mais son existence peut justifier la présence des précisions étranges que nous avons relevées chez Denys : elles seraient la trace de ce que le récit classique aurait été élaboré en réaction contre une version tout à fait différente, où Porsenna aurait été un ennemi vaincu et la vente de ses biens le résultat d'un pillage opéré par le vainqueur. On peut également rappeler la discussion qui figure chez Tite-Live à propos de la «vente des biens de Porsenna» et la coutume, qui a perduré, d'annoncer par cette formule la mise en vente du butin fait sur l'ennemi (93). On conviendra, avec R. M. Ogilvie, que les réticences de l'historien à suivre la version habituelle sont justifiées et que cette expression – tout comme celle, comparable, d'*auctio Veientium*, mise aux enchères des Véiens – se comprend mieux si, au départ, elle commémorait la mise en vente des biens d'un adversaire vaincu. Il n'y a pas lieu d'envisager ici les implications historiques d'une telle analyse (94). Mais, pour ce qui est de la mise

(93) Tite-Live 2, 14, 1-4. Sur ce point, voir Ogilvie (1965), p. 268.

(94) Il paraît historiquement certain que Porsenna s'est emparé de Rome et que la cité lui a ensuite servi de base lorsqu'il a voulu poursuivre son offensive en direction du Latium, se heurtant aux autres cités de la ligue latine, auprès desquelles s'étaient réfugiés

en forme légendaire du récit, on peut noter qu'elle implique qu'il ait pu exister une forme de tradition où les Romains finissaient par remporter la victoire sur le roi de Chiusi, s'emparaient de son camp et y mettaient le feu, en s'appropriant les richesses qu'il contenait, ces «biens de Porsenna» qu'ils mettaient ensuite en vente (95). Cette version de l'histoire serait proche de ce qu'on a en Grèce pour la prise de Troie : mais, à Rome, elle ne subsisterait plus qu'à l'état de trace, à travers les détails insolites que nous avons relevés dans le récit de Denys.

Le cheval de Clélie

Cette hypothèse reste indémontrable. Mais elle rejoint un autre problème que pose le personnage de Clélie. D'un point de vue comparatif, Clélie est une figure inattendue. Si une figure féminine intervient dans les traditions qui se rattachent au thème général de la grande bataille, elle paraît plutôt symboliser la terre et sa possession. Or Clélie ne semble guère liée à des valeurs de cet ordre : même – point à travers lequel la terre de Rome est le plus directement impliquée dans les événements – la restitution des Sept Districts, la partie de l'*ager Romanus* enlevée par l'ennemi à la suite de la guerre, est relativement déconnectée du personnage, puisque le règlement du problème est rejeté plus tard, après la bataille d'Aricie et l'accueil des soldats de Porsenna dans le *Vicus Tuscus*. Ce qui est mis en avant est avant tout son audace, son courage viril, et cet

les Tarquins et qu'est venu soutenir Aristodème de Cumes. Mais, lorsque la défaite, à Aricie, de ses troupes menées par son fils Arruns l'a obligé à renoncer à son projet d'étendre sa domination sur la région et à rapatrier les restes de son armée, il n'est nullement sûr que l'attitude des Romains à l'égard de l'armée vaincue qui refluait vers leur ville ait été aussi favorable que le prétend la tradition, qui raconte que les soldats étrusques avaient été reçus avec la plus grande sollicitude (et installés dans le quartier qui allait dès lors prendre le nom de *Vicus Tuscus*, quartier étrusque ; dans ce sens, Tite-Live 2, 14, 9, Denys d'Halicarnasse 5, 36, 4, Festus 486 L ; mais Varron mettait ce quartier en rapport avec une troupe étrusque venue soutenir Romulus dans sa lutte contre Titus Tatius en évoquant à ce propos soit des «Lucumons», identifiés aux Étrusques, dans un passage cité par Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 5, 560, soit les compagnons de Caeles Vibenna, dans son traité *De la langue latine* 5, 46, doctrine rappelée par Tacite, *Annales* 4, 65), s'attirant ainsi la reconnaissance de Porsenna qui leur restitua alors les Sept Districts. Les Romains ont pu être tentés de profiter de la situation pour se débarrasser de leur protecteur toscan, chasser les troupes qu'il avait maintenues dans la région et s'emparer de leurs biens.

(95) Sur le cas, comparable, de l'*auctio Veientium*, Festus 428-430 L ; cf. Plutarque, *Questions romaines* 53 = 277 cd. Voir Hubaux (1958), p. 296-302.

aspect est mis expressément en relation avec la statue qui la représentait à cheval. Or ni Draupadi, ni Hélène, ni aucune figure de ce type dont on puisse envisager l'intervention dans le schéma de la bataille eschatologique ne semblent liées au cheval, ni être particulièrement connotées sur le plan d'une valeur qu'on serait porté, en termes indo-européens, à rapporter à la deuxième fonction, comme le courage.

Nous avons vu que la relation de Clélie avec le cheval, concrétisée par la statue qui s'élevait sur la Voie Sacrée, permettait de déceler, derrière l'héroïne de la guerre contre Porsenna, le souvenir, transposé, d'une divinité cavalière, une *Venus Equestris* à laquelle devait se référer la famille des Cloelii et qui elle-même s'était superposée à une déesse en qui les Tarquins reconnaissaient une protectrice de leur dynastie. Mais pourquoi avoir fait jouer un rôle à cette figure précisément dans la guerre contre Porsenna, c'est-à-dire dans ce qui paraît représenter, dans les traditions romaines, le prolongement du schéma de la bataille eschatologique, conservée comme telle en Scandinavie, et qui avait servi de base, en Inde et en Grèce, à des développements épiques ? Nous avons déjà rappelé que l'analyse des faits romains ne donnait pas de réponse à cette question et que, si cette figure, issue d'une divinité cavalière, a été insérée à ce moment précis de l'histoire de Rome (ou plus exactement de sa réélaboration légendaire), c'est parce que, dans le schème mythique qui a servi dans ce travail de construction de la tradition, il existait un personnage féminin qui jouait un rôle capital au plus fort de la crise et qui pouvait appeler sur lui cette figure de Clélie-*Venus Equestris*.

Nous avons vu que ce modèle mythique permettait de rendre compte, non seulement du caractère décisif de l'intervention de Clélie et du retournement qui s'opère alors, dans la tradition classique, dans l'attitude de Porsenna, points qui avaient été relevés par G. Dumézil, mais aussi du lien du personnage avec la jeunesse et de la place dans la légende du thème du franchissement du fleuve. Mais ce n'est peut-être pas tout ce qu'on peut reconnaître comme héritage pré-romain dans la figure de Clélie : on peut se demander si le lien avec le cheval n'est pas susceptible, lui aussi, de s'éclairer dans cette perspective et si ce n'est pas parce que le schème indo-européen faisait déjà intervenir un tel animal dans la conclusion de la grande crise que la divinité cavalière des Tarquins, transposée dans la figure de Clélie, a été amenée à occuper la place que nous lui connaissons dans la tradition.

On peut en effet rappeler un article ancien, écrit par A. M. Pizzagalli en 1940, qui instituait déjà, bien avant les propositions de D. Dubuisson

et C. Vielle, une comparaison entre la tradition grecque sur la guerre de Troie et ce qu'on a dans le *Mahabharata* (96). Ce travail avait rapproché le cheval qui a permis aux Achéens de s'emparer d'Ilion de celui qui fait l'objet du rituel indien de l'*Asvamedha*, rituel qui, dans l'épopée, fait l'objet du chant XV, *Asvamedhiparvan*, «livre du sacrifice du cheval». Dans le *Mahabharata*, ce sacrifice solennel, par lequel le roi affirme sa souveraineté sur son territoire, est célébré par Yudhisthira en conclusion de la sanglante bataille par laquelle il a dû assurer sa royauté. On n'est donc pas si loin, malgré les apparences, de la ruse qui permet aux Grecs de faire rentrer Troie en leur pouvoir – d'autant plus que le sacrifice du cheval indien présente un aspect de lutte contre des adversaires, de rivalité avec un groupe antagoniste, puisque le roi doit défendre le cheval, dans sa course à travers le royaume, contre les tentatives de ses ennemis de se l'approprier. Dans les deux cas, le cheval symbolise la domination sur le pays, et celle-ci fait l'objet d'une compétition entre des groupes rivaux. Étant donné l'appartenance aussi bien du *Mahabharata* que de la tradition sur la prise de Troie à la famille de récits qui nous intéresse, on peut envisager que le schéma indo-européen sous-jacent ait déjà fait appel à une donnée de ce genre, la victoire du groupe des personnages positifs sur leurs adversaires ayant été exprimée par référence au cheval.

Si l'hypothèse est fondée, le lien de Clélie avec cet animal se comprend. Cette bête, qui au départ appartenait au roi de Chiusi et entre en possession de la jeune Romaine et de sa cité, exprime la supériorité de Rome sur Porsenna. Le cheval de la vierge Clélie aurait donc un sens comparable à celui du cheval de Troie, qui permet aux Achéens de l'emporter sur Troie, ou de l'*asvamedha*, par lequel Yudhisthira après sa victoire, puis d'autres souverains suivant son modèle affirment, face à leurs ennemis ou compétiteurs, la pleine possession de leur royaume. Une telle signification peut se concevoir dans la version où Porsenna remet un cheval en gage d'estime à la jeune fille, mais elle paraît plus naturelle dans celle où elle franchit le Tibre sur une monture dont elle s'est emparée pour s'évader, où l'aspect de victoire sur l'adversaire est plus net. Cela suppose bien sûr, contre l'avis de Plutarque, que la forme de légende où Clélie passe le Tibre à cheval ne soit pas le fruit d'un développement tardif, dû à la statue équestre qui la représentait (97). Mais nous avouerons ne

(96) PIZZAGALLI (1940).

(97) Voir PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 19, 2 et 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 c et e.

pas être convaincu de la justesse du raisonnement de l'auteur de Chéronée. La mise en relation de la jeune otage et de la statue de la Voie Sacrée – avec sa longue histoire qui nous renvoie aux Tarquins – a toutes chances d'être une donnée ancienne de la tradition, et nullement le résultat d'une identification tardive. Or il paraît beaucoup plus naturel d'expliquer cette cavalière comme Clélie accomplissant son exploit que comme la jeune femme chevauchant une bête dont, plus tard, le roi de Chiusi lui aurait fait présent. Mais, si on admet l'ancienneté de la version où Clélie s'empare d'un cheval appartenant au roi ennemi et rentre ainsi à Rome, elle se conçoit mieux dans un contexte où Porsenna apparaît comme un adversaire vaincu : ce pourrait être un nouvel indice de l'existence d'une forme ancienne de la tradition où Porsenna apparaissait comme un ennemi dont l'*Vrbs* avait fini par triompher. Nous ne voudrions certes pas donner à ce faisceau d'hypothèses plus de probabilité qu'il ne peut en avoir : on constate au moins que le rapprochement de la légende de Clélie avec ce qu'on peut dire des développements auxquels le mythe de la bataille eschatologique est susceptible d'avoir donné naissance permet d'envisager de donner un sens à beaucoup de détails de la tradition.

La remise des récompenses

Nous ne voudrions pas nous attarder outre mesure sur la valeur de la référence, chez Denys, à un incendie du camp de Porsenna – incendie qui d'ailleurs n'a pas lieu – ou la signification ultime du cheval de Clélie, points qui ne peuvent donner lieu qu'à des hypothèses. Nous nous retrouvons sur un terrain plus sûr avec les récompenses qui sont attribuées, chez le même auteur, à la fin de l'épisode et qui constituent une sorte de conclusion de l'ensemble de la guerre contre Porsenna ([98]). Voici ce texte ([99]) :

> «Après le départ des Étrusques, le Sénat de Rome décida d'envoyer à Porsenna un trône en ivoire, un sceptre, une couronne en or et un vêtement triomphal, ce qui avait été la parure des rois. Pour Mucius, qui avait décidé de mourir pour sa patrie et qui était considéré comme ayant été le prin-

(98) Plutarque évoque d'autres récompenses (*Vie de Publicola* 19, 10 : statues de Célie et de Porsenna ; pas de mention dans ce cas des prés de Mucius) ; elles ne présentent pas le même intérêt d'un point de vue comparatif.

(99) DENYS D'HALICARNASSE 5, 35, 1-2.

cipal responsable de la fin des hostilités, ils décidèrent que lui soit donné un terrain appartenant à l'État qui se trouvait au delà du Tibre, de la même manière que cela avait été fait pour Horatius qui avait combattu à l'entrée du pont : la surface correspondrait à celle dont il pourrait faire le tour avec sa charrue en un jour. C'est la portion de terrain qu'on appelle jusqu'à notre époque les prés de Mucius. Ce furent là les récompenses pour les hommes. Mais, pour la jeune Clélie, ils décrétèrent comme récompense l'érection d'une statue de bronze, que les pères des jeunes filles firent placer sur la Voie Sacrée qui mène au Forum. Nous n'avons plus trouvé cette statue encore existante de nos jours : on affirme qu'elle disparut lors d'un incendie qui s'était déclaré dans les maisons voisines.»

Parmi ces récompenses, celle concernant Clélie est cette statue équestre de la Voie Sacrée, dont nous avons rappelé l'importance dans le processus de formation de la légende et qui est attestée par des sources nombreuses ([100]). Celle attribuée à Mucius Scaevola répond également à une réalité romaine concrète, l'appellation de «prés de Mucius», *Mucia prata*, par rapport auxquels l'exploit du héros remplissait une fonction étiologique : le nom serait dû à ce représentant illustre de la famille des Mucii, qui aurait reçu ce terrain en gratitude pour son geste, qui avait marqué le début du retournement de l'attitude de Porsenna envers la ville qu'il assiégeait ([101]). L'explication se réfère en outre à une forme de récompense qui semble avoir été en usage à Rome à époque ancienne : selon Pline l'Ancien, autrefois, «le don le plus important qui était fait à des généraux et à des citoyens courageux consistait en la quantité maximale de terrain dont il avait fait le tour avec sa charrue dans une journée». La coutume est rappelée par Sénèque dans son traité *Des bienfaits*. Ovide l'évoque également dans la légende de Cipus, ce général victorieux sur la tête duquel des cornes seraient brusquement apparues, en un prodige funeste pour la cité dont il aurait décidé de détourner l'effet en partant volontairement en exil : il aurait reçu pour son geste le même type de gratification ([102]). En fait, il

(100) Calpurnius Piso et Annius Fetialis, cités dans Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 13, 28, Tite-Live 2, 13, 1, Denys d'Halicarnasse 5, 35, 2, Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 8, *Conduites méritoires des femmes* 250 f, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, *De uiris illustribus* 13, scholie à Juvénal 8, 265.

(101) L'explication figure, outre chez Tite-Live 2, 13, 5, et Denys d'Halicarnasse 5, 35, 1, dans l'article *Mucia prata* de l'encyclopédie de l'érudit augustéen Verrius Flaccus, que nous connaissons par l'abrégé de Paul, résumant lui-même Festus (127 L).

(102) Voir respectivement Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 18, 3, 9, Sénèque, *Des bienfaits* 77, 5, Ovide, *Métamorphoses* 15, 616-620.

n'est pas sûr que cette manière de déterminer une quantité de terrain ait un fondement historique : on ne voit pas très bien quel sens aurait, dans un tel contexte, la circumambulation d'un attelage, creusant un sillon, pendant un jour. On a sans doute affaire à un mode de calcul de surface analogue à ce qui permettait de définir l'unité de base, la jugère, dont le nom était formé sur celui du joug, *iugum*, parce que c'était, comme le précise Pline dans le même passage, «ce qu'un attelage de bœufs mis sous le joug pouvait labourer dans une journée». Mais au moins l'idée que des hauts faits militaires valussent à leurs auteurs l'attribution d'une terre paraît fondée : cela fournissait l'explication des «prés de Mucius» ([103]).

Par rapport à ces deux récompenses, appuyées sur les *realia* de Rome, celle qui aurait alors été conférée à Porsenna est d'un autre ordre. Elle consiste en l'attribution au souverain de Chiusi des anciens insignes des rois de Rome, les *insignia imperii*, ces symboles de pouvoir d'origine tyrrhénienne, qui furent sans doute introduits à l'époque de la monarchie étrusque et qui, à l'exception du sceptre et de la couronne, trop marqués dans un sens royal, passèrent ensuite aux magistrats de la cité républicaine (comme le siège curule, signalé ici), ou servirent d'ornement aux triomphateurs (ce qui est également évoqué ici) ([104]). Qu'un roi toscan comme Porsenna porte de tels insignes, d'origine étrusque, n'est pas surprenant : ce l'est davantage que les Romains les lui confèrent, en rappelant expressément que ce furent les attributs des rois de Rome. Aussi cette précision, que son aspect insolite, voire choquant pour la sensibilité patriotique des Romains, rend d'autant plus fiable, est-elle d'un grand intérêt historique : elle peut conserver le souvenir de ce qui s'est réellement passé, c'est-à-dire du fait que Porsenna, mettant fin par sa descente vers le Latium au pouvoir de la dynastie des Tarquins, y est apparu comme leur successeur et a établi sa suzeraineté sur Rome ([105]). Ce ne sont cependant pas ces aspects proprement historiques que nous

(103) Sur le caractère vraisemblablement secondaire de l'attribution de la même récompense à Horatius Cocles, voir chapitre 2, p. 74, note 31.

(104) Sur la question, on se reportera maintenant à Tassi Scandone (2001). On consultera toujours avec profit la présentation de J. Heurgon dans Heurgon (1961), p. 59-73.

(105) Sur la question du pouvoir de Porsenna sur Rome, voir Martin (1982), p. 320-322. Le souverain de Chiusi n'a certainement pas exercé un pouvoir direct sur Rome, mais a dû asseoir son autorité sur des responsables locaux qui lui étaient favorables – les premiers chefs républicains dont nous parle la tradition.

voudrions souligner ici, mais le sens que prend, dans le récit, cette distribution de récompenses, une fois la guerre terminée.

Car on peut retrouver ici une série trifonctionnelle. Les insignes royaux attribués à Porsenna regardent bien évidemment la souveraineté et ont un caractère de première fonction. La statue équestre de Clélie, les sources le soulignent constamment, atteste son courage, qui l'égale à un guerrier, et le cheval est lui-même un cheval de guerre : nous sommes clairement dans le domaine de la fonction guerrière, la deuxième. Quant à ce qui est décerné à Mucius, cela correspond peut-être à une récompense pour des faits de guerre qui avait existé à Rome, mais cela ne permet pas de conférer à un tel don une signification de deuxième fonction, puisque Mucius n'est pas à proprement parler un guerrier. Il faudra retenir ici qu'il s'agit d'un champ, pour lequel est en outre évoqué un attelage de bœufs de labour. On reconnaîtra donc à cette récompense un aspect de troisième fonction.

Nous aurions donc une série trifonctionnelle, mettant en parallèle les récompenses données à Mucius Scaevola, Clélie et Porsenna, dans un ordre allant de la troisième à la première fonction. C'est en effet dans cet ordre que se sont succédé les interventions des trois personnages : le premier qui a permis de faire évoluer les choses, en gagnant Porsenna à la cause de ses anciens adversaires, a été le héros manchot, dont le mépris de la douleur autant que l'affirmation mensongère quant au risque d'assassinat que courait le roi a commencé à modifier ses dispositions à l'égard des Romains. Cependant, au moment où le héros avait accompli son exploit, le rapprochement entre Porsenna et l'*Vrbs* était resté partiel : les dispositions alors imposées par le roi de Chiusi à Rome montrent que, s'il y eut alors un accord, il ne fut nullement conclu sur un pied d'égalité et Rome eut le dessous. Mais ensuite intervint Clélie : c'est elle qui, par son courage, transforma la situation et permit de sortir de la crise à laquelle Rome restait confrontée. Néanmoins rien n'aurait été possible sans l'attitude généreuse de Porsenna : c'est finalement lui qui, en accordant Clélie non seulement la récompense personnelle d'un cheval, mais aussi la libération des otages, dénoua réellement la situation et, en rendant à Rome les jeunes qui lui avaient été livrés puis la terre qui lui avait été remise, permit à la cité de redevenir vraiment ce qu'elle était. L'ordre des trois fonctions, exprimé à travers ces trois récompenses, répond donc aussi bien à la succession des faits dans le temps qu'à leur importance effective : de Mucius à Porsenna en passant par Clélie, il y eut une progression dans les services rendus, et en un sens le plus grand bienfaiteur de Rome fut son ancien adversaire.

Il est paradoxal de voir une telle série trifonctionnelle s'achever sur un personnage qui fut un des plus grands ennemis de l'*Vrbs*, qui lui fit subir un siège long et douloureux ([106]). Mais, dans la perspective d'une transposition dans l'histoire de Rome du schéma de la bataille finale, ce retournement ne fait que souligner le caractère singulier du traitement du thème de la bataille eschatologique chez les Indo-Européens. Car l'affrontement des forces du bien et des forces du mal n'est pas conçu chez eux d'une manière aussi tranchée qu'on pourrait s'y attendre, opposant les dieux et les démons et se terminant par la victoire sans partage des uns et l'anéantissement des autres. On le voit clairement dans le *Mahabharata*, le camp des mauvais ne comprend pas que des personnages négatifs, des êtres démoniaques du genre de Duryodhana ([107]). Beaucoup d'acteurs qui peuvent nous sembler connotés positivement – comme Bhisma, Vidura – se retrouvent du côté des mauvais Kaurava, et le cas échéant – comme le premier – combattent les bons Pandava et disparaissent dans la bataille. Mais le sens de l'affrontement n'est pas d'aboutir à la destruction complète d'un camp, qui serait compris comme composé de purs démons. La fin de la guerre se traduit certes par la disparition des êtres entièrement négatifs – comme Duryodhana –, mais également par l'intégration dans le camp des vainqueurs de ce que le camp adverse pouvait comporter d'éléments susceptibles de jouer un rôle positif : ce qui se produit pour Vidura, et même Dhrtarastra dont la responsabilité était pourtant sérieusement engagée dans ce qui s'était passé ([108]). Ainsi le traitement du thème de la bataille eschatologique laissait ouverte, chez les Indo-Européens, la possibilité pour les forces du bien d'accueillir certains

(106) Chez Plutarque aussi, Porsenna reçoit une récompense honorifique : une statue (*Vie de Publicola* 19, 10). Mais on ne peut pas dire que cette faveur lui assigne une place particulière par rapport à d'autres acteurs du drame. L'auteur de Chéronée ne mentionne pas ici de récompense dont aurait bénéficié Mucius et, signalant la statue de Clélie en même temps que celle du roi de Chiusi, il ne semble établir aucune différence entre ces deux marques d'honneur.

(107) Dans le mythe scandinave, qui oppose dieux et démons, l'opposition est beaucoup plus tranchée. On notera cependant que les deux frères Baldr et Hödr – qui correspondent dans ce contexte aux deux figures d'auxiliaires de la souveraineté – reparaissent réconciliés dans le monde nouveau qui surgit des eaux après la crise, alors que le second avait été le meurtrier du premier dans l'épisode qui avait marqué le début de l'enchaînement qui allait aboutir à la bataille eschatologique.

(108) Cette originalité du traitement du thème de la bataille eschatologique dans l'épopée indienne est justement mise en valeur par G. Dumézil dans DUMÉZIL (1968), p. 253-255.

représentants du camp adverse, qui plus est de leur conférer enfin le rôle dans lequel ils pouvaient donner leur pleine mesure. Pour Porsenna, qui dans la tradition romaine apparaît comme un ancien ennemi devenu l'allié de leur cité, les Romains ont su jouer à plein de cette richesse du traitement du thème de la guerre du bien et du mal – en lui faisant remplir le rôle qui avait dû être celui de l'auxiliaire de la souveraineté en qui s'incarnait la notion de destin.

Récompenses trifonctionnelles et fin de la guerre

Quoi qu'il en soit de la place spécifique ainsi reconnue au roi de Chiusi, cette série de trois cadeaux donne, chez Denys d'Halicarnasse, sa conclusion à l'épisode de Clélie, et en même temps à celui de Mucius Scaevola, dont la propre récompense – l'attribution des *Mucia prata* – est placée à ce moment dans les *Antiquités romaines* ([109]). Elle récapitule par là toute la guerre contre Porsenna, en mettant en valeur les épisodes et les interventions qui lui ont permis, contre toute attente, de connaître une fin positive et de permettre à Rome de repartir sur les bases du nouveau régime qu'elle s'est donné, d'être ce *liber iam hinc populus Romanus*, ce peuple romain désormais en république, dont Tite-Live annonçait dans sa préface au livre II qu'il allait à partir de ce moment relater l'histoire glorieuse ([110]). On voit donc ce que signifie, d'un point de vue comparatif, le fait que les Romains aient appliqué à leur propre histoire, et à cette période précise de leur passé, le schéma de la bataille eschatologique, qui avait servi à évoquer l'émergence d'un monde meilleur par-delà la disparition du monde actuel (et conserve cette valeur dans d'autres secteurs du monde indo-européen, comme la Scandinavie et l'Iran). Pour les Romains, la république, la *libera res publica*, apparaît comme le meilleur des mondes, une sorte de paradis sur terre. Bien plus tard, Polybe arrivera à une conclusion comparable, mais en le justifiant sur de tout autres bases, en soulignant l'équilibre parfait entre les différentes formes de régime possibles – monarchie, oligarchie, démocratie – qu'elle réalise.

(109) Chez TITE-LIVE 2, 13, 5, en revanche, le don des *Mucia prata* est situé à la fin de l'exploit du héros manchot, avant l'épisode de Clélie. Celui-ci est même lié par une articulation logique à cette conclusion de l'épisode de Mucius, puisque le comportement du héros et sa récompense créent une émulation qui pousse les femmes à accomplir à leur tour des exploits.

(110) TITE-LIVE 2, 1, 1. Le livre II commence par cette expression.

Dans l'optique du thème mythique de la bataille eschatologique, le monde parfait qui est alors réalisé repose aussi sur un équilibre de ses composantes : mais celui-ci est conçu selon le cadre des trois fonctions et met en jeu la collaboration harmonieuse des trois champs fonctionnels entre lesquels la pensée indo-européenne classait les êtres et les choses. C'est cela que met en relief l'apparition, à la fin de la guerre, de cette séquence trifonctionnelle : désormais Rome est à même d'assumer comme il le faut les trois rôles fonctionnels et met en œuvre ce qui est nécessaire pour être la société complète et équilibrée selon les représentations de l'idéologie tripartie. Cette distribution d'honneurs montre que Rome répond à ce modèle idéal.

Cet aspect tout à la fois de conclusion et de promesse pour l'avenir est renforcé par la polarité qui existe entre cette série de récompenses ordonnées selon les trois fonctions et celle qui se manifestait, au cours de la guerre entre Rome et le roi de Chiusi, à travers les interventions successives d'Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola. Là déjà, nous avions constaté la présence d'une séquence fondée sur l'idéologie tripartie. La série des trois marques d'honneur fait écho, après la guerre, à cette première séquence, mais en même temps montre que la situation a changé. Outre le fait que ceux qui sont récompensés ne sont pas les héros des différents épisodes qui ont scandé le déroulement des hostilités, mais ceux qui en ont rendu possible l'heureux dénouement, on relèvera que les honneurs décernés à Mucius, Clélie et Porsenna mettent en jeu une procédure normale dans le fonctionnement de la *res publica*, où le Sénat prend l'initiative et décrète les récompenses qui doivent être attribuées à ceux qui ont bien mérité de la cité. Le Sénat n'était certes pas totalement absent des épisodes où s'étaient manifestés les divers «sauveurs» de Rome attaquée puis assiégée par Porsenna : dans le cas de l'exploit de Larcius et Herminius – il est vrai le moins reluisant de tous –, il en était même à l'origine, puisque ceux-ci avaient agi dans le cadre d'une mission qu'il leur avait confiée, et, dans le cas de l'exploit de Mucius Scaevola, le héros avait tenu au moins à informer les sénateurs de son projet. Il n'en reste pas moins que le Sénat passait alors au second plan : cela correspond à un effacement plus général des structures de l'État, puisque, nous l'avons souligné, les consuls étaient, pour leur part, mis totalement hors-jeu du fait de leur blessure lors de la rencontre initiale au pied du Janicule. Au cours de la guerre, Rome s'était trouvée privée de ses autorités normales et avait dû trouver en elle-même, par l'intervention de simples citoyens ou tout au plus de responsables subalternes

comme Larcius et Herminius, les ressources lui permettant de contrer la menace de l'ennemi, en lui opposant les parades nécessaires sur chacun des trois champs fonctionnels. À la fin de la guerre, au moment de cette distribution de marques d'honneur, on assiste au fonctionnement normal et régulier des organes de l'État. C'est lui qui prend l'initiative et décide des mesures qui s'imposent : on est sorti d'une situation d'exception et la vie normale reprend son cours – dans le jeu harmonieux des trois fonctions, idéal de la bonne marche d'une société selon les canons de la pensée tripartie (111).

GUERRE CONTRE PORSENNA Effacement des autorités légales, action de héros inconnus ou subalternes Situation de crise	
Horatius Cocles	Fonction I
Larcius et Herminius	Fonction III
Mucius Scaevola	Fonction II
Intervention d'un personnage féminin unique	Clélie

ACCORD AVEC PORSENNA Intervention des autorités légales Retour à la situation normale
Récompenses trifonctionnelles décidées par le Sénat Mucius Scaevola (prés de Mucius, fonction III) Clélie (statue équestre, fonction II) Porsenna (insignes de souveraineté, fonction I)

(111) On pourra rapprocher le sens que prennent ces trois récompenses décernées à la fin de la guerre par le Sénat à celui qu'il a dans une autre distribution de marques d'honneur orientées selon les trois fonctions, celle qui survient après une bataille livrée contre les Étrusques en 480 av. J.-C. Dans ce cas aussi, l'attribution de trois récompenses orientées fonctionnellement a un sens récapitulatif (en reprenant les phases de la bataille qui vient d'avoir lieu) et, par-delà, permet à Rome de retrouver l'harmonie d'une société où chacun joue son rôle, puisque la concorde, qui avait disparu du fait des tensions entre plèbe et patriciat, est dès lors rétablie. Voir sur cette bataille notre article Briquel (2000).

DEUXIÈME PARTIE

La geste de Brutus

CHAPITRE 5

Publicola

La «geste de Publicola» selon G. Dumézil : le rôle de l'esclave Vindicius

Il paraît donc légitime de considérer le récit de la guerre contre Porsenna comme un ensemble unitaire. Le déroulement des hostilités, dont le premier épisode marquant est l'exploit solitaire d'Horatius Cocles, le héros borgne, et dont la conclusion suit de peu l'exploit de cet autre héros solitaire et sauveur mutilé qu'est Mucius Scaevola, est scandé par trois épisodes ordonnés selon le schéma des trois fonctions, encadrés, au début, par la disparition temporaire des consuls, au cours de la bataille qui précède l'aristie du héros borgne, et, à la fin, par leur réapparition marquée par une victoire sur l'armée adverse. Mais il ne s'agit pas d'une construction que les Romains auraient créée en appliquant le commode principe d'articulation que permettait le cadre trifonctionnel (1). La proposition de G. Dumézil, consistant à reconnaître dans le récit de ce conflit un exemple de mythologie historicisée, en l'occurrence un prolongement du mythe indo-européen de la bataille eschatologique tel qu'il avait proposé de le reconstituer à partir des données germaniques et indiennes, nous est apparue fondée : l'ensemble de cette guerre, jusqu'à sa conclusion heureuse liée au retournement du roi ennemi dans l'épisode de Clélie, se laisse bien analyser à partir d'un tel modèle. La guerre entre Rome et Porsenna a dû représenter pour la cité l'équivalent de l'attaque des forces du mal contre les forces du bien, de l'assaut des démons contre les dieux que narrait, en Scandinavie, le mythe du *Ragnarök* : on aurait là un processus, assez naturel, de diabolisation de l'adversaire et d'identification de son propre camp aux puissances du bien. Par ailleurs, la complexité du schéma hérité permettait, en jouant sur le fait, très

(1) Pour un exemple de construction de ce type, parmi beaucoup d'autres, voir BRIQUEL (2000).

sensible dans le *Mahabharata*, que certains personnages liés au camp des mauvais n'étaient pas des figures entièrement négatives, mais se rangeaient, une fois la crise surmontée, dans le camp des bons, d'introduire une volte-face de Porsenna, qui rompait avec les Tarquins pour devenir l'allié et même le sauveur de Rome dont il assurait le ravitaillement.

Ainsi, la guerre de Porsenna, ce point central de la «geste de Publicola» telle que l'avait étudiée G. Dumézil, peut apparaître comme un avatar romain de la bataille eschatologique telle que les Indo-Européens se l'étaient représentée, dont différents peuples avaient gardé l'écho, soit sous une forme proprement mythologique, comme en Scandinavie et, dans une certaine mesure, en Iran, soit à travers une transposition dans l'épopée ou l'histoire, comme pour l'Inde avec le *Mahabharata*, la Grèce avec la guerre de Troie ou l'Irlande avec la seconde bataille de Mag Tured. Mais la guerre de Rome contre Porsenna suffit-elle à épuiser la portée comparative du rapprochement entre la tradition romaine et cet archétype indo-européen ? Il convient de poser la question.

C'est assurément sur cette guerre que s'attardait le plus la tradition annalistique. Elle occupe la plus grande partie du texte que les historiens ont consacré aux événements qui suivirent l'expulsion du Superbe. Tite-Live lui affecte les chapitres 9 à 13 de son livre II, Denys d'Halicarnasse les chapitres 21 à 35 de son livre V, Plutarque les chapitres 16 à 19 de sa *Vie de Publicola*, alors que la première tentative armée de reprendre leur trône de la part des Tarquins, pour laquelle ils avaient fait appel aux cités étrusques du Sud, Tarquinia et Véies, et qui aboutit à leur défaite à la forêt Arsia, est traitée beaucoup plus brièvement (chapitres 6 à 7, 4 chez Tite-Live, 14 à 17 chez Denys, seul chapitre 9 chez Plutarque). Dans l'étude que G. Dumézil avait faite en 1973 de la tradition sur les suites du renversement de Tarquin le Superbe, qu'il avait intitulée «La geste de Publicola» et qui constitue le chapitre IV de *Mythe et épopée*, III, c'est également cette partie du récit qui est étudiée en priorité : les épisodes de cette guerre, de celui d'Horatius Cocles à celui de Clélie, avec le retournement du roi ennemi que ce dernier exploit provoque, sont traités sur plus de vingt-quatre pages d'un chapitre de vingt-neuf pages (2). En

(2) Les épisodes d'Horatius Cocles, Mucius Scaevola, Larcius et Herminius, Clélie sont abordés à partir du bas de la page 265 et jusque dans le cours de la page 290, alors que le chapitre occupe les pages de 262 à 291 de Dumézil (1973).

pratique, cette «geste de Publicola» est près de se réduire à la seule guerre contre le roi de Chiusi. Et les points principaux sur lesquels s'était appuyé le savant comparatiste pour formuler son hypothèse concernaient des acteurs de cette partie du récit – les deux sauveurs mutilés Cocles et Scaevola, les ravitailleurs de Rome Larcius et Herminius et la vierge au courage viril Clélie – plus même que Publicola lui-même, dont la présence se manifeste dans le récit déjà avant cette guerre.

Néanmoins, dans cette étude de 1973, G. Dumézil semble avoir perçu que ce cadre restait trop limité et que la recherche des traces du thème indo-européen de la bataille eschatologique ne pouvait pas se borner à la guerre où s'étaient illustrés Horatius Cocles, Mucius Scaevola, Clélie. Cherchant à retrouver dans le récit romain des personnages qui puissent correspondre au couple des auxiliaires de la souveraineté que paraissent représenter, dans le mythe scandinave, les deux frères fils d'Odinn, Baldr et Hödr et, dans l'épopée indienne, les deux frères de Pandu, Dhrtarastra et Vidura, il propose de faire intervenir d'autres figures. Il introduit ainsi dans l'analyse comparative un autre acteur de cette guerre, Porsenna : par son passage du rôle de chef de l'armée venue au secours des Tarquins à celui d'un allié de Rome et par la fonction de pourvoyeur de richesses qu'il joue alors vis-à-vis de la cité, le roi de Chiusi peut apparaître comme l'homologue de Dhrtarastra, qui, après avoir, tant qu'il assura la régence, soutenu Duryodhana contre les Pandava, se comporte, une fois les forces du mal vaincues, en associé loyal et efficace de Yudhisthira, en remplissant spécifiquement un rôle de distributeur de biens matériels qui est en accord avec la nature du dieu auquel il répond, Bhaga, la Part personnifiée. Mais G. Dumézil envisage aussi de retrouver un correspondant de l'autre auxiliaire de la souveraineté, celui auquel correspond en Inde le dieu Aryaman, qui préside aux bonnes relations au sein de la société des Arya. Dans le *Mahabharata* le personnage qui lui répond est Vidura : ce frère de Pandu et Dhrtarastra n'est qu'un sang-mêlé, procréé par une servante, mais, selon la logique des services paradoxaux, il se montre le plus ardent défenseur de l'unité de la famille et essaie constamment de soutenir les bons Pandava contre leurs méchants cousins. Dans la tradition romaine, G. Dumézil propose de reconnaître une figure homologue dans un personnage qui se manifeste avant Porsenna dans l'intrigue : l'esclave Vindicius dont la dénonciation permet aux Romains de mettre fin au complot fomenté par des jeunes gens nostalgiques de l'ancien régime, avec l'aide des ambassadeurs mandés par le roi déchu pour tenter de récupérer

ses biens (3). Ce Vindicius, esclave des Vitellii chez Tite-Live, des Aquilii chez Denys et Plutarque, dénonce (chez Tite-Live aux consuls, qui sont Brutus et Publicola, chez Denys et Plutarque à Valerius Publicola qui n'est pas encore consul) ses maîtres et les autres jeunes gens impliqués dans le complot, au moment propice de la remise à ceux-ci par les ambassadeurs des Tarquins d'une lettre du monarque déchu. Cette lettre, une fois saisie (par les consuls ou par Publicola alors simple citoyen), permet de les confondre. Il y a là un service paradoxal, symétrique à celui que rendra, après la levée du siège de Rome par l'armée étrusque, Porsenna, transmué de chef des assiégeants en ravitailleur des anciens assiégés. En effet, comme le soulignait G. Dumézil, «c'est d'abord le contraire d'un citoyen, un simple 'corps', un esclave, qui sauve la république et gagne ainsi, comme son nom imagé de Vindicius l'y prédestine, d'être affranchi, de devenir à la fois homme et romain» (4). À ce titre l'esclave romain qui sauve la ville dans laquelle il n'avait aucun droit est bien l'homologue du sang-mêlé se faisant l'avocat de la famille qu'est le Vidura du *Mahabharata* (5).

(3) Sur le complot, TITE-LIVE 2, 3-5 (pour qui les jeunes gens commencent à récriminer contre le nouveau régime avant même l'arrivée des ambassadeurs, comme cela est précisé en 2, 3, 2-4), DENYS D'HALICARNASSE 5, 6-13, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3-7 ; Vindicius apparaît chez TITE-LIVE en 2, 4, 5-7 (et 5, 9-10 pour l'affranchissement dont il est récompensé et qui sert de modèle à la procédure d'affranchissement par la baguette, *per uindictam*, à laquelle il doit son nom), DENYS D'HALICARNASSE en 5, 7, 3-5, 10, 4 et 13, 1, et PLUTARQUE en 4-5, 7, 4 et 7, 7-8.

(4) Voir DUMÉZIL (1973), p. 265.

(5) Par rapport au couple de frères formé par Vidura et Dhrtarastra, ou Baldr et Hödr, Vindicius et Porsenna ne sont liés par aucun lien de parenté, ni n'interviennent de concert. Au contraire, leur apparition dans le récit est disjointe : Vindicius, qui n'est pas une figure de la stature de Porsenna, intervient au début de la narration, alors que le roi de Chiusi n'est pas encore entré en scène (ce qu'il fera en 2, 9, 1 chez TITE-LIVE 5, 21, 1 chez DENYS D'HALICARNASSE 16, 1 chez PLUTARQUE). Le rapprochement ne peut donc pas s'appuyer sur un lien avec l'autre représentant des «auxiliaires de la souveraineté» que serait Porsenna, mais sur une symétrie dans la composition du récit (l'un intervient en tant que sauveur au début, l'autre à la fin). Néanmoins, une certaine analogie existe entre le rôle de Vindicius dans la tradition romaine et celui de Vidura dans l'épopée indienne. Dans le *Mahabharata*, bien avant que n'éclate réellement le conflit entre les Pandava et leurs cousins (lors de la guerre qui se prépare au chant V et se déclenche au chant VI), alors que l'hostilité de Duryodhana ne se manifeste encore que d'une manière dissimulée, Vidura joue le rôle d'un dénonciateur de complot. C'est lui qui, lors de l'incendie de la maison de laque, au chant I, avertit Yudhisthira du piège que leur a tendu Duryodhana et leur permet ainsi de s'échapper de la maison inflammable dans laquelle leur cousin comptait les faire périr.

Geste de Publicola ou geste de Brutus ?

Mais s'il en est ainsi, le rapprochement entre le récit romain et l'épopée indienne et, par-delà, la présence dans la tradition romaine du schème de la bataille eschatologique vont bien au-delà de la seule guerre de Porsenna. L'épisode de Vindicius se situe au tout début des efforts des Tarquins pour reprendre le pouvoir (6). La guerre de Porsenna est encore loin. Elle sera d'ailleurs précédée d'un autre conflit, celui contre les Véiens et les Tarquiniens (7). En outre, même si Valerius Publicola intervient dans l'épisode de Vindicius, on ne peut pas dire que son rôle soit aussi important, à ce stade, qu'il le sera plus tard dans le récit, lorsque les hostilités auront éclaté avec le roi de Chiusi et déjà dans la période qui précède immédiatement, après l'échec, à la bataille de la forêt Arsia, de la première tentative de restauration par la force des Tarquins.

C'est pourquoi, autant l'appellation de «geste de Publicola» choisie par G. Dumézil peut sembler justifiée pour la guerre contre Porsenna, partie du récit où l'«ami du peuple» est incontestablement la figure dominante, le détenteur principal de l'autorité à Rome, par rapport à qui les autres consuls apparaissent très effacés, autant elle semble contestable pour la partie initiale dans laquelle se situe l'action de Vindicius. Nous pouvons reprendre les mots par lesquels G. Dumézil décrivait la période : «Dans l'ensemble épique qui nous occupe, ce sont les consuls successifs, et surtout, brièvement, le plus énergique, Brutus, et, durablement, le plus intelligent, Publicola, qui représentent à la fois la fonction guerrière montante et la souveraineté en mutation : Brutus fonde la république et l'affermit dans la douleur, puis rencontre la mort sur le champ de bataille dans le duel le plus acharné qu'on puisse concevoir, dans un corps à corps avec un des fils de Tarquin ; Publicola humanise, «popularise» la république et, finalement, conclut la paix, mais auparavant, associé à des collègues annuels, il a dirigé les opérations militaires» (8).

Tout ne nous semble pas à retenir dans cette formulation – le terme «épique», s'agissant de ce qui se présente comme un récit historique, n'est pas très heureux et il paraît dangereux de faire intervenir la

(6) G. Dumézil, dans DUMÉZIL (1973), p. 290, le souligne, l'action de Vindicius se situe «bien avant que n'éclate le conflit avec Porsenna».

(7) Voir TITE-LIVE 2, 6-7, 4, DENYS D'HALICARNASSE 5, 14-17 ; PLUTARQUE *Vie de Publicola* 9, évoque la guerre, mais en parlant d'Étrusques en général.

(8) DUMÉZIL (1973), p. 283.

deuxième fonction, la fonction militaire, comme caractère déterminant pour des figures de dirigeants comme Brutus, Publicola et les autres consuls (9). Et nous aurons à revenir sur le rapprochement qui est esquissé dans ces lignes entre Publicola et Brutus, sur lequel il nous semble nécessaire d'aller plus loin que cela n'a été fait dans ces quelques mots. On peut cependant retenir de ce jugement rapide que, pour le grand comparatiste, Publicola n'apparaissait pas comme le seul représentant de la souveraineté. S'il domine assurément la narration à partir de la mort de son collègue Brutus, il ne faut pas négliger la place que celui-ci occupe auparavant dans le récit. Sans doute Brutus est-il éliminé au terme de la première guerre, celle contre les cités étrusques du Sud, et est-il de ce fait bien évidemment absent de la guerre contre Porsenna. Mais sa personnalité domine incontestablement la première partie du récit relatant les efforts successifs du souverain déchu pour recouvrer son trône, celle qui concerne les manœuvres diplomatiques – avec en sous-main, la préparation d'un complot – faites par le roi pour revenir à Rome ou au moins récupérer ses biens et la première offensive militaire, avec l'aide de Véies et Tarquinia.

Même dans l'épisode de Vindicius, Publicola n'est pas un personnage essentiel. Sans doute la tradition donne-t-elle l'impression d'avoir tout fait pour valoriser son rôle. Chez Tite-Live, il est déjà consul, puisque l'historien padouan place avant la conjuration des jeunes nobles l'éviction du mari de Lucrèce, Tarquin Collatin, du consulat où il avait été nommé avec Brutus. Corrélativement, Tite-Live ne connaît pas l'opposition entre le mari de Lucrèce et son collègue que Denys d'Halicarnasse et Plutarque mettent en scène, Brutus acceptant de mettre à mort ses fils tandis que Collatin cherche à sauver à tout prix ses neveux, alors que tous se sont rendus coupables du même crime envers la république (10). Dans le récit livien, Collatin a déjà été contraint à l'exil par la réprobation attachée à son nom de Tarquin, savamment orchestrée par son collègue (11), et c'est alors que Publicola lui succède (12). Mais il ne joue aucun rôle

(9) Voir sur ce point plus haut, p. 105-107.

(10) DENYS D'HALICARNASSE 5, 8-12 (en part. 9-10), PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 6-7 (en part. 7, 3-5) ; chez ces auteurs, les deux consuls se sont déjà opposés sur la question de la restitution des biens des Tarquins, Brutus étant dès le départ partisan de la confiscation, Collatin de leur remise aux envoyés du roi (DENYS D'HALICARNASSE 5, 3-6, 2 ; PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3, 2).

(11) TITE-LIVE 2, 8 ; dans le même sens, EUTROPE 1, 9, 4.

(12) TITE-LIVE 2, 2, 11.

particulier : l'historien parle des consuls au pluriel, comme recevant conjointement la dénonciation de l'esclave, faisant une perquisition chez ses maîtres puis décidant du châtiment des coupables et présidant à leur exécution ([13]). Et, si l'un des deux est mis en avant, c'est assurément Brutus, dans le rôle tragique du père qui frappe de la peine capitale ses propres fils ([14]). Chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque, Valerius n'est pas encore consul : il le sera à la fin de l'épisode, lorsque la démission forcée de Collatin lui aura laissé le champ libre ([15]). Son rôle n'est pas diminué pour autant, au contraire : c'est auprès de lui que Vindicius va chercher refuge, craignant que ses maîtres ne le fassent périr ; c'est ensuite lui qui, de sa propre initiative, pénètre dans la maison des Aquilii (dont, pour ces auteurs, Vindicius était l'esclave), y trouve la lettre compromettante, se saisit des comploteurs et les traîne devant les consuls, sur le Forum ([16]). L'auteur de la biographie du héros, on ne s'en étonnera pas, insiste encore davantage sur l'action de Publicola : dans son récit, il envoie son frère Marcus Valerius saisir d'autres pièces à conviction dans les bagages des émissaires des Tarquins et, plus tard, s'oppose à Collatin qui prétendait faire appréhender l'esclave qui avait révélé le complot pour éviter à ses neveux d'être condamnés ([17]). Son rôle n'en reste pas moins mineur par rapport à celui de Brutus, père inflexible et défenseur sans compromission de la république.

Aussi la dénomination de «geste de Publicola» pour l'ensemble du récit nous paraît-elle peu heureuse. Tant que Brutus est présent, et même lorsque l'éviction de son premier collègue au consulat, Tarquin Collatin, a permis à Publicola de devenir consul, c'est l'ancien tribun des *Celeres*, qui a si longtemps joué le simple d'esprit, qui occupe le devant de la scène. Publicola n'est alors qu'un comparse. Et, si on peut parler d'une geste de Publicola pour les événements qui se déroulent après, il serait dangereux d'étendre cette appellation aux tout premiers temps du nouveau régime. Pour brève que soit cette période, c'est bien celui que G. Dumézil définissait comme «le plus énergique», Brutus, qui est au

(13) TITE-LIVE 2, 4, 6-7 et 5, 8.

(14) TITE-LIVE 2, 5, 7-8 ; à la différence de Denys d'Halicarnasse et Plutarque, l'historien latin ne présente pas Brutus comme impassible, mais torturé par son amour paternel au milieu de ses fonctions de justicier (2, 5, 8).

(15) DENYS D'HALICARNASSE 5, 12, 3, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 7, 7.

(16) DENYS D'HALICARNASSE 5, 7, 4-5, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 4, 5-5.

(17) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 5, 1 et 4, 7, 4.

centre du récit, reléguant dans l'ombre «le plus intelligent», c'est-à-dire Publicola. On parlera donc, pour cette partie de la narration, de «geste de Brutus», bien plus que de «geste de Publicola».

Conséquences pour la comparaison

Si on dissocie de la sorte l'épisode de Vindicius des autres épisodes que G. Dumézil avait étudiés – et que nous avons repris à sa suite –, cela n'est pas sans conséquence pour l'appréciation de la comparaison avec le thème de la bataille eschatologique, tel que le révèle le *Ragnarök* ou le *Mahabharata*. Car, si on accepte de faire entrer dans la même perspective comparative le récit de la guerre de Porsenna et un préalable aussi éloigné que l'affaire du complot des jeunes Romains, si on fait ainsi intervenir un épisode qui relève de ce que nous avons proposé d'appeler «la geste de Brutus», la question se pose de savoir si le même référent n'est pas susceptible de s'appliquer aussi à d'autres épisodes de cette «geste de Brutus». Le travail comparatif entrepris par G. Dumézil s'est surtout consacré à la guerre de Porsenna. Mais le rapprochement qu'il a lui-même institué entre l'épisode de Vindicius et le rôle de Vidura dans l'épopée indienne incite à ne pas se satisfaire de cette limitation et à prendre en considération d'autres parties du récit traditionnel ([18]). Si la dénonciation par l'esclave Vindicius du complot dans lequel ses maîtres ont trempé relève de la thématique de la bataille entre dieux et démons, il serait bien étonnant que rien dans ce qui précède le déclenchement des hostilités avec le roi de Chiusi – comme la première guerre suscitée par le tyran déchu, celle qui se termine à la bataille de la forêt Arsia, ou encore ce qui est dit de Publicola avant le conflit avec Porsenna – ne donne prise à l'analyse comparative.

Certains épisodes nous semblent attester l'intérêt, de ce point de vue, de ce qui est raconté sur Publicola, avant l'essentiel de ce qui a été défini par G. Dumézil comme «la geste de Publicola», c'est-à-dire le récit du conflit entre Rome et le roi de Chiusi. Ce qui aura comme conséquence de montrer que la validité de la comparaison avec le schème de la grande bataille entre dieux et démons, tel qu'on peut le reconstituer dans le

(18) Sur ce point, le schéma comparatif envisagé par S. O'Brien dans O'Brien (1976) se révèle plus satisfaisant : il ne s'en tient pas à une limitation aussi étroite du champ comparatif lorsqu'il prend en considération le récit romain comme exemple d'application du schéma indo-européen de la bataille finale.

monde indo-européen, va bien au-delà du récit du conflit où se sont illustrés Cocles, Scaevola et Clélie. Certains épisodes, concernant la figure même de Publicola, prouvent qu'il faut sortir, ne serait-ce que pour appréhender parfaitement le personnage, de ce qui est apparu jusqu'ici comme la «geste de Publicola».

La dédicace du Capitole

Publicola intervient dans un épisode qui n'est pas directement lié à la guerre contre Porsenna et dont, dans nos sources, la chronologie varie ([19]) : la dédicace du temple de Jupiter Capitolin. On sait en effet que ce temple, qui avait été voué et commencé par Tarquin l'Ancien, mais achevé par Tarquin le Superbe, n'avait pas été encore dédié lors de l'expulsion des rois : l'honneur de la dédicace en serait revenu à la jeune république. Cela donne lieu à une anecdote, mettant en scène Publicola et son collègue au consulat, Marcus Horatius Pulvillus, qui nous est principalement connue par Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque et Dion Cassius ([20]) :

(19) Polybe, en 6, 21, 1, fait allusion à la dédicace du Capitole lorsqu'il évoque le premier traité entre Rome et Carthage, qui aurait été conclu cette même année, c'est-à-dire la première année de la république. Tite-Live donne aussi cette date (2, 8, 6-8) et il convient probablement de l'admettre pour Plutarque, qui évoque les faits avant la guerre de Porsenna (*Vie de Publicola* 14). Elle paraît s'accorder avec le comput de l'«ère capitoline», qui se fondait sur le rite annuel de la plantation d'un clou dans la paroi de droite du temple, du côté de la *cella* de Minerve. Ce rite, évoqué par l'antiquaire Cincius, cité par Tite-Live 7, 3, 6-8, permettait de dire que l'édile Cn. Flavius, dédiant en 304 av. J.-C. une chapelle à la Concorde, l'avait fait la 206ème année après la dédicace du Capitole (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 33, 19 ; voir Heurgon (1964) = Heurgon (1986), p. 117-121). Mais Denys, pour qui l'attaque de Porsenna a lieu en 507 av. J.-C., place l'événement cette année-là, sous le troisième consulat de Publicola et le deuxième d'Horatius (2, 35, 3). La même date se retrouve chez Tacite, *Histoires* 3, 72, qui parle d'une dédicace faite par Horatius, consul pour la deuxième fois.

(20) Il existe de nombreuses autres allusions à l'épisode. Cicéron s'y réfère dans son plaidoyer *Sur sa maison* (54, 139) et le reprend dans la *Consolation* qu'il composa à la mort de sa fille (frag. 15 dans Cicéron, édition Müller, IV, 333 = Jérôme, *Lettre à Héliodore* 60, 5). Valère-Maxime, en 5, 10, 1, le cite comme premier cas de «parents qui supportèrent très courageusement la mort de leurs enfants», *exemplum* qui sera ensuite repris par Sénèque dans sa *Consolation à Marcia* 13, 1, Symmaque dans *Lettres* 3, 6, 3, lorsqu'il écrit à Julien après un deuil. Mais, chez ces auteurs, ce qui est mis en relief est la grandeur d'âme d'Horatius, sans que soient précisées les circonstances exactes de l'événement, notamment le rôle du frère de Publicola ou de ses partisans. De même, dans la courte présentation de Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 6, 8 et 11, 2, qui se réfère

Tite-Live 2, 8, 6-8 (traduction G. Baillet, éd. CUF, 1942)

(6) «On n'avait pas encore consacré le temple de Jupiter au Capitole. Les consuls Valerius et Horatius tirèrent au sort la consécration. C'est Horatius que le sort désigna. Publicola partit en campagne contre Véies. (7) Les amis de Valerius s'affligèrent outre mesure que la consécration d'un temple si fameux échût à Horatius. Ils mirent tout en œuvre pour l'empêcher et, tous les autres moyens ayant échoué, alors que le consul avait déjà la main sur le montant de la porte, ils lancent, au milieu de son invocation aux dieux, cette affreuse nouvelle : «Son fils est mort, et le parent d'un mort n'a pas le droit de consacrer le temple». (8) Eut-il de la défiance ou simplement de la force de caractère ? Sur ce point la tradition est incertaine et les conjectures malaisées. Mais, à cette nouvelle, il s'interrompt juste pour dire de faire l'enterrement et, tenant toujours la porte, achève son invocation et consacre le temple.»

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* 5, 35, 3

«Cette année (= 507 av. J.-C.) vit l'achèvement du temple de Jupiter Capitolin (...) Ce temple fut dédié par Marcus Horatius, un des consuls, et il reçut une inscription avec son nom avant l'arrivée de son collègue. Il se trouvait que Valerius était parti avec une armée pour secourir les habitants de la campagne. En effet, dès que le peuple avait quitté les forteresses et était retourné aux champs, Mamilius (de Tusculum, le gendre du Superbe) y avait lancé des bandes de brigands et causé un grand tort aux paysans.»

Plutarque, *Vie de Publicola* 14, 1-8 (traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux, éd. CUF, 1968)

(1) «Ce temple de Jupiter Capitolin, c'est d'abord Tarquin, fils de Démarate, qui avait fait vœu de l'élever lorsqu'il était en guerre contre les Sabins, mais ce fut Tarquin le Superbe, fils ou petit-fils de celui qui avait fait le vœu, qui le construisit. Il n'eut pas le temps de le dédier, mais il restait peu de choses à faire pour l'achever, lorsque Tarquin fut expulsé. (2) Lors donc qu'il fut entièrement achevé et décoré comme il convenait, Publicola ambitionnait d'en faire la consécration. (3) Mais il était jalousé par beaucoup de citoyens puissants, qui supportaient moins bien ce titre d'honneur que les autres qu'il s'était justement acquis comme législateur et comme général et qui ne croyaient pas devoir ajouter ce dernier, qui ne

expressément à Tite-Live, le nom de Publicola ou de qui que ce soit de son entourage n'apparaît plus : il est question d'un ennemi personnel, *inimicus*, qui reste anonyme. Ces témoignages ne sont pas directement utiles à notre analyse.

lui revenait pas spécialement. Aussi engagèrent-ils vivement Horatius à lui disputer cette consécration. (4) À ce moment, Publicola fut contraint de partir en expédition et ses envieux, persuadés qu'ils ne l'emporteraient pas si Publicola était présent, firent voter aussitôt que la consécration serait faite par Horatius et ils le conduisirent au Capitole. (5) Quelques-uns disent que, les consuls ayant tiré au sort, Publicola fut désigné malgré lui pour commander l'expédition et son collègue pour dédier le temple. Mais on peut, à ce propos, conjecturer comment les choses se passèrent d'après ce qui arriva lors de la consécration ([21]). (6) Le jour des ides de septembre (...), comme tout le peuple était assemblé au Capitole, Horatius, une fois le silence établi, après avoir accompli tous les rites et mis, suivant l'usage, la main sur la porte, prononçait les formules habituelles de la consécration, lorsque le frère de Publicola, Marcus, qui s'était longtemps à l'avance placé près de la porte et guettait le moment, lui dit : «Consul, ton fils est mort de maladie à l'armée.» (7) Cette nouvelle affligea tous ceux qui l'entendirent, mais Horatius, sans manifester le moindre trouble, se contenta de répondre : «Jetez donc son corps où vous voudrez ; moi, je ne prends pas le deuil.» et il acheva la consécration. (8) Mais la nouvelle était fausse et Marcus avait commis ce mensonge pour détourner Horatius de ce qu'il faisait. Celui-ci montra dans cette occasion une fermeté admirable, soit qu'il eût aussitôt reconnu la tromperie, soit que, croyant la nouvelle vraie, il n'en eût pas été ému.»

Dion Cassius 13, 1

«Le temple de Jupiter fut dédié par Horatius, comme cela fut déterminé par le sort, bien que Valerius eût affirmé que son fils était mort et se fût arrangé pour que cette nouvelle lui parvînt au moment même de la cérémonie, de façon à ce qu'Horatius, sous le coup de la douleur et parce qu'il était interdit pour quelqu'un qui était en deuil d'accomplir aucune cérémonie, lui confiât la dédicace de l'édifice. Horatius, bien qu'il ne doutât pas que la nouvelle fût vraie – elle était rapportée par beaucoup de personnes dignes de foi – n'abandonna pourtant pas sa tâche ; mais, ayant intimé l'ordre qu'on laissât le corps de son fils sans sépulture, comme s'il s'agissait d'un étranger, afin que cela parût ne concerner en rien la tâche qu'il était en train d'accomplir, il effectua ainsi toutes les cérémonies prescrites.»

(21) Comme le notent les auteurs de l'édition, *ad loc.*, cette phrase exclut l'hypothèse du tirage au sort. S'il y avait eu tirage au sort, on aurait considéré que les dieux s'étaient exprimés et le frère de Publicola n'aurait pas osé aller à l'encontre de leur volonté.

Signification de l'épisode

Cette histoire permettait de beaux développements sur la grandeur d'âme du consul qui avait été capable, devant une nouvelle aussi terrible, de mener jusqu'à son terme l'acte religieux qu'il était en train d'accomplir (22). Elle a été utilisée dans ce sens par ceux qui étaient frappés par un deuil personnel, comme Cicéron ou Symmaque, ceux qui voulaient consoler autrui, comme Sénèque vis-à-vis de Marcia, ou, plus généralement, par les moralistes comme Valère-Maxime. À ce titre, elle peut être rapprochée de ce qu'on racontait du roi Numa Pompilius, qui, alors qu'on lui annonçait l'approche d'ennemis tandis qu'il était en train de procéder à un sacrifice, avait poursuivi la cérémonie, se bornant à dire «Moi, je sacrifie» (23), ou encore à l'anecdote, qui avait donné lieu à un proverbe, du vieux mime qui, dans des circonstances analogues, avait poursuivi ses mouvements rituels, assurant ainsi la continuité des jeux dans lesquels il intervenait et, par là, l'appui des dieux à la cité (24). Plus spécifiquement, la réaction courageuse d'un père devant l'annonce de la mort d'un fils rappelait ce qu'on disait de Xénophon, qui avait fait front avec dignité lorsqu'on lui avait appris, alors qu'il procédait à une cérémonie religieuse, que son fils aîné, Gyllos, était tombé dans un combat de cavalerie à Mantinée, en 362 av. J.-C. (25), et les Anciens faisaient déjà le rapprochement entre les deux histoires (26). Il ne s'ensuit pas néanmoins que ce

(22) Le récit met en relief la force d'âme du personnage, qui sait surmonter sa douleur. Mais l'empêchement qui est mis en avant par la fausse nouvelle de la mort du fils d'Horatius est moins l'affliction qui le rendrait incapable d'accomplir son rôle religieux que la souillure qu'implique un deuil familial, par laquelle il serait «pollué» comme le précise SERVIUS (commentaire à VIRGILE, *Énéide* 6, 8) ; la famille est alors rendue «funeste», terme formé sur *funus*, funérailles (voir VARRON, *De la langue latine* 5, 23, CICÉRON, *Des lois* 2, 55, AULU-GELLE 4, 6, 8) ; le seul moyen pour le consul d'esquiver la souillure est donc de refuser le deuil, en traitant son fils comme un étranger.

(23) PLUTARQUE, *Vie de Numa* 15, 12. Cette histoire, peu compatible avec la nature pacifique de Numa, sous le règne de qui Rome n'aurait connu aucune guerre, résulte d'une élaboration secondaire.

(24) Le proverbe était «la situation est sauve tant que danse le vieillard» (FESTUS 326 L).

(25) VALÈRE-MAXIME 5, 10, *ext.* 2, ÉLIEN, *Histoires variées* 3, 3. Xénophon, apprenant cette nouvelle, se serait borné à enlever la couronne qu'il portait sur la tête ; mais il l'aurait ensuite remise lorsqu'il apprit que son fils était mort en héros.

(26) Valère-Maxime les cite toutes deux dans ses exemples de pères courageux (5, 10, 1 et *ext.* 2) ; Cicéron dans sa *Consolation* et Sénèque les évoquent l'une à la suite de l'autre.

qu'on racontait d'Horatius ait été calqué sur l'exemple de Xénophon, car l'anecdote romaine répond à des préoccupations qui n'ont pas d'équivalent dans l'histoire de Gryllos et qui induisent à penser à une élaboration autonome (27).

Même si le héros de l'histoire est le consul Horatius Pulvillus et si sa constance, dans des circonstances aussi tragiques, en a fait un modèle que les maîtres de vertu se sont plu à proposer pour l'édification des générations futures, on ne peut négliger que cette preuve de force d'âme intervient dans le cadre d'une sorte de compétition avec Publicola et que, dans cette rivalité pour la dédicace du plus prestigieux temple de l'*Vrbs*, ce n'est pas au glorieux père fondateur de la république, mais à son falot comparse, Horatius, qu'échoit l'honneur de la consécration. Le fait paraît historique : il était commémoré par une inscription, à laquelle se réfère Denys d'Halicarnasse, qui rappelait le nom du collègue de Publicola comme dédicataire du temple (28). Ce qui ne devait pas manquer de surprendre : les Romains ont dû se poser la question de savoir pourquoi un personnage aussi important que Publicola n'avait pas procédé à cette cérémonie et pourquoi le monument portait le nom de son obscur second. Avant de poser un *exemplum* moral, c'est à cette interrogation que répond l'anecdote.

Certains, pour rendre compte d'une telle incongruité, faisaient intervenir le hasard d'un tirage au sort. C'est la version choisie par Tite-Live et Dion Cassius. Plutarque mentionne aussi cette explication, même s'il ne la prend pas à son compte. D'autres affirmaient que le choix d'Horatius avait été le résultat d'un vote populaire, ce qui est plus conforme à ce qui semble avoir été la procédure habituellement suivie en pareils cas (29) :

(27) Dans ce sens, déjà MÜNZER (1909) col. 2402, critiquant SOLTAU (1909), p. 88, 102.

(28) La loi sur la plantation du clou annuel (*clauis annalis*) que rapporte Tite-Live, d'après Cincius (7, 3, 5 ; voir plus haut, n. 19), laisse penser qu'Horatius n'avait pas agi en tant que consul, mais en tant que *praetor maximus*. Sur les problèmes que pose ce titre, qui a dû précéder celui de consul pour désigner les magistrats suprêmes au début de la république, voir HEURGON (1969), p. 270-272, BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 154-156, avec bibliographie p. 945. En tout cas, c'est comme magistrat, et non en raison d'une fonction sacerdotale qu'Horatius a procédé à cette dédicace. Le titre de pontife que lui attribuent Valère-Maxime et Sénèque est erroné : un tel acte, à Rome, relève de l'autorité politique.

(29) Voir TITE-LIVE 2, 27, 5 (dédicace du temple de Mercure en 495 av. J.-C., qui donne lieu à une dispute entre les consuls), 42, 5 (dédicace du temple de Castor en 431 av. J.-C.) ; dans le même sens, CICÉRON, *Lettres à Atticus* 4, 2, 3, pour le temple destiné à s'élever à l'emplacement de sa maison ; mais en 4, 29, 7, pour la dédicace du temple d'Apollon en 341 av. J.-C., il est question d'un tirage au sort entre les consuls.

c'est la tradition que retient Plutarque. Mais il ne faut pas y voir un désaveu de Publicola par le peuple : le texte du biographe souligne que ce vote n'a été acquis que parce qu'il était absent – et pour de nobles motifs, car il était parti faire la guerre contre des ennemis qui pillaient la campagne (30) – et que des envieux, jaloux de sa popularité, en avaient profité pour le priver d'un tel honneur. Nos sources sont en effet, en règle générale, tout à fait favorables à Publicola. Chez Plutarque, l'ambition qu'il aurait eue de dédier lui-même le temple du Capitole est présentée comme légitime et le fait que cette dédicace lui échappe est rapporté à des jaloux, incapables de reconnaître les éminents services qu'il avait rendus à l'État. Quant au stratagème qui consiste à tenter d'empêcher Horatius d'accomplir la cérémonie en lui annonçant la mort de son fils, aussi bien Tite-Live que Plutarque en dédouanent le héros. Pour l'auteur padouan, il est dû à des amis non autrement précisés, mais dont le manque de mesure devant le résultat inattendu du tirage au sort est blâmé, et l'auteur de la *Vie de Publicola* l'attribue au frère du consul, Marcus, sans que Publius, parti en campagne, ne soit pour rien dans sa tentative d'empêcher la consécration par Horatius. Dion Cassius, il est vrai, paraît attribuer cette fourberie à Publicola lui-même. Mais ce témoignage est le plus récent de ceux que nous avons cités et il semble difficile d'admettre que cet historien grec du IIIe siècle de notre ère nous ait conservé une version différant sur un point aussi sensible pour l'image du héros de ce que nous avons ailleurs. Le texte ne précise pas le prénom du Valerius qui tente d'empêcher Horatius de procéder à la dédicace du temple : on aura sans doute affaire à une simple confusion, liée à l'omission du prénom de Marcus, qui aura fait attribuer, apparemment, à Publicola le rôle prêté ailleurs à son frère.

Étant donné ce que représentait Publicola dans la mémoire des Romains, il n'est guère étonnant que la responsabilité de ce stratagème peu reluisant ne lui soit pas attribuée. Mais il reste quand même surprenant de voir des personnages liés à lui, ses amis ou son frère, appelés à jouer un rôle aussi négatif – ce qui ne peut pas ne pas rejaillir sur sa propre image. Ce point en effet doit nous arrêter : nous avons affaire non à un *exemplum* moral, comme dans l'histoire édifiante de Xénophon et de son fils Gryllos, mais à un récit de tromperie – à laquelle, heureusement, la force d'âme de celui qui aurait dû en être la victime permet d'échapper.

(30) On retrouve ce détail dans la courte présentation de Denys d'Halicarnasse, qui procède vraisemblablement d'une forme de la légende analogue à celle que suit Plutarque.

Car, autant l'annonce de la mort du fils de Xénophon correspond à un fait réel, autant celle concernant le fils d'Horatius est un mensonge éhonté. Cicéron, dans son discours sur sa maison, Tite-Live, Plutarque soulignent la fausseté de cette annonce et même Horatius n'est pas toujours présenté comme y ayant accordé foi – ce qu'affirme clairement le seul Dion Cassius : Tite-Live et Plutarque évoquent la possibilité qu'il ait deviné la supercherie.

Perspective comparative : un épisode du Mahabharata

Nous nous trouvons donc en présence d'un épisode où Publicola, ce personnage essentiel du camp romain, est présenté comme lié à une tromperie, même si celle-ci n'est pas directement de son fait. Assurément, l'histoire rendait compte de ce que la dédicace du Capitole avait été effectuée non par lui, mais par son collègue. Mais on aurait pu imaginer d'autres affabulations, moins compromettantes : après tout, son départ à la guerre, dont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque font état ([31]), fournissait une raison plausible, hautement honorable, sans qu'on soit obligé de raconter une telle histoire. Or force est de constater qu'un personnage habituellement connoté positivement y est associé, au moins à travers ses proches, à une ruse déloyale. Et cette ruse fait appel à un motif très particulier : il est annoncé mensongèrement à ce rival que son fils vient de mourir. Or une telle situation se présente dans le *Mahabharata*. Dans le chant VII de l'épopée indienne en effet un personnage positif, Yudhisthira, fait la même déclaration mensongère à un des adversaires des Pandava, leur ancien précepteur Drona, devenu le deuxième généralissime de l'armée ennemie ([32]).

(31) Les ennemis sont cependant divers (les Véiens chez Tite-Live, les Latins chez Denys d'Halicarnasse, des adversaires non précisés chez Plutarque) et chez Tite-Live, le départ est présenté comme consécutif à un tirage au sort, motif qui n'apparaît pas chez les autres auteurs (et est exclu chez Plutarque, qui attribue le choix d'Horatius à un vote populaire).

(32) Drona a succédé dans ce rôle à Bhisma, éliminé dans les circonstances relatées au chant VI. Sur la mort de Drona, *Mahabharata* 7, 190 ; nous avons déjà évoqué cet épisode de l'épopée indienne à propos d'un autre épisode de la tradition romaine, l'exploit de Mucius Scaevola ; mais ce qui était en jeu dans ce cas concernait un autre aspect du récit, l'usage d'une ruse mensongère par un représentant du camp des bons pour se débarrasser d'un chef ennemi, non le point précis de la fausse annonce de la mort du fils. Voir plus haut, p. 54-57.

Drona se révèle en effet un adversaire redoutable des Pandava et ceux-ci savent que, pour triompher de lui, il faut qu'il accepte de renoncer à combattre, ce qu'il ne fera que si on lui annonce une nouvelle terrible. Ils en sont donc réduits à la ruse, peu recommandable, que leur suggère Krsna : lui dire que son fils, Asvatthaman, est mort. La mise en œuvre de cette tromperie est longue, car les Pandava hésitent à recourir à une manigance aussi déloyale, qui répugne tant à la conception de l'honneur militaire d'Arjuna qu'au sens de la rectitude morale de Yudhisthira. Mais, dans un premier temps, lorsque c'est Bhima qui annonce à Drona qu'Asvatthaman a péri, celui-ci ne veut pas le croire : il faut que ce soit Yudhisthira en personne qui se porte garant de la véracité de la nouvelle. Ce qu'il fait, non sans mal, en surmontant des scrupules que ne suffisent à faire disparaître ni la casuistique de Krsna, prétendant que le recours au mensonge est légitime dans un cas de ce genre, ni la confusion sur le nom d'Asvatthaman, rendue possible par le fait que Bhima vient de tuer un éléphant portant ce nom et qu'on peut prétendre que l'Asvatthaman dont on affirme la mort à Drona est cet éléphant, non son fils. Au moins le stratagème est-il efficace : «après avoir entendu Yudhisthira, le grand guerrier Drona, consumé de chagrin à la nouvelle de la perte de son fils, ne désira plus vivre.»

On voit donc, dans cet épisode de l'épopée indienne, le chef des bons recourir à la ruse si particulière de la fausse annonce à celui à qui il s'oppose de la mort de son fils. On retrouve ainsi dans le *Mahabharata* le motif qu'on rencontre dans la tradition sur Publicola : le trait est tellement spécifique qu'on ne peut pas ne pas se demander s'il n'est pas, dans les deux cas, un héritage d'un archétype commun – cette bataille eschatologique dont aussi bien la tradition sur les débuts de la république à Rome que le conflit entre les Pandava et leurs cousins en Inde semble conserver l'écho.

Des différences existent, il est vrai, entre le récit romain et l'épopée indienne. En Inde, la ruse est efficace et aboutit à la victoire du chef des Pandava sur leur adversaire, alors que, si on considère Publicola comme son correspondant dans le récit romain, elle ne permet pas d'aboutir au but cherché, qui est que ce soit lui et non Horatius qui procède à la dédicace du Capitole. D'autre part Horatius ne peut pas être considéré comme un personnage négatif et le contexte d'ensemble n'a rien à voir avec un affrontement entre bons et méchants. Nous ne sommes pas dans une guerre et, si un épisode appartenant à un conflit peut être comparé, dans l'histoire de cette époque, à la ruse ourdie par les Pandava pour se

débarrasser du chef ennemi, c'est plutôt, comme nous l'avons vu, la tentative d'assassinat de Porsenna par Mucius Scaevola. Si bien que, si on admet la validité du rapprochement entre l'histoire de la dédicace du Capitole et l'élimination de Drona dans le *Mahabharata* – et nous pensons que le recours, par deux fois, à un motif aussi exceptionnel que la fausse annonce de la mort d'un fils oblige à admettre un lien entre les deux récits -, il faut penser à la survivance, dans la tradition romaine, d'un élément détaché de son contexte et utilisé, d'une manière lâche, pour un des personnages de ce qui aurait été, à Rome, l'application du schéma de la bataille eschatologique. Le motif n'aurait plus gardé la place qui aurait été la sienne à l'origine (33).

Un autre élément de la tradition sur Publicola : la destruction de la maison de la Velia

Mais l'épisode de la dédicace du Capitole n'est pas le seul point concernant la tradition sur Publicola qui oblige à poser la question d'une présence d'éléments hérités du thème de la bataille eschatologique en dehors de la guerre contre Porsenna. On peut faire intervenir un autre épisode de la carrière du personnage, la destruction de la maison où il habitait en haut de la Velia, qu'il dut reconstruire en bas de la colline. Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, et déjà avant eux Cicéron relatent l'épisode, en mettant en relief la manière dont «l'ami du peuple» a su ainsi respecter le sens démocratique de ses concitoyens.

(33) L'histoire implique, pour Publicola, que ce n'est pas à lui, mais à son collègue que revient l'acte religieux qu'est la dédicace du temple. Si on considère le personnage de Yudhisthira, qui peut lui être comparé dans le *Mahabharata*, on peut noter que ce héros, représentant de la première fonction sous son aspect mitrien, subit une punition, à la fin de la bataille, qui le rend impropre à sacrifier et plus généralement à exercer la royauté : c'est la perte de ses ongles que provoque le regard que lui lance Gandhari, l'épouse de Dhrtarastra, furieuse de la mort de ses fils, au chant XI, «livre des femmes» (11, 15, avec le commentaire de M. Biardeau dans Biardeau (2002), p. 502, 511). Mais cette mutilation est liée à la bataille et aux morts qu'elle a provoquées, alors que, dans le récit romain, le fait que la dédicace du temple capitolin échappe à Publicola n'a aucun rapport avec la guerre et les pertes qu'elle a causées. Si on voulait poser une relation entre les deux épisodes, dans l'Inde et à Rome, il faudrait supposer que la tradition romaine ait perdu le sens initial de l'attribution à un autre que Publicola de cet honneur, qui aurait été un châtiment pour le sang versé lors de la bataille : cela relève de la pure hypothèse.

Cicéron, *De la république* 2, 31, 53

«Une autre manifestation du même esprit fut l'institution par Publius Valerius de la coutume d'abaisser les faisceaux quand il commençait à parler devant le peuple, et aussi le fait qu'il déplaça sa maison en bas de la Velia, quand il se rendit compte que le peuple s'était ému de le voir bâtir sa demeure plus haut sur la Velia à l'endroit même où le roi Tullus Hostilius avait habité. Ce fut le même personnage, ce en quoi il mérita le plus son surnom de Publicola, qui fit voter par le peuple une loi, qui fut la première votée par les comices centuriates, interdisant qu'un magistrat ne mette à mort ou ne fasse battre un citoyen romain à l'encontre d'un appel au peuple.»

Tite-Live 2, 7, 5-12-8, 1 (traduction G. Baillet, éd. CUF, 1942)

(7, 5) «Par la suite, le consul survivant (Publicola, après la mort de Brutus, tombé lors de la bataille de la forêt Arsia), victime de l'inconstance de la foule, vit sa popularité faire place à l'aversion et même à des soupçons et à des accusations abominables. (6) Le bruit courait qu'il aspirait au trône, parce qu'il ne s'était pas donné de collègue et qu'il faisait bâtir au sommet de la colline de la Velia : «Sur cette position élevée et très forte, il aurait une citadelle imprenable.» (7) Ces calomnies, s'accréditant dans le public, indignaient et tourmentaient le consul ; il convoqua l'assemblée du peuple, fit abaisser les faisceaux devant elle et monta à la tribune. La foule fut flattée de voir s'incliner devant elle les insignes du pouvoir : c'était reconnaître que le peuple était supérieur au consul en majesté et en puissance. (8) Après avoir réclamé l'attention, le consul exalta le bonheur de son collègue : libérateur de la patrie et parvenu aux plus hautes fonctions, il était mort pour la république, au comble de sa gloire et avant qu'elle dégénérât en impopularité. Lui, au contraire, survivait à sa gloire et était réservé à d'odieuses accusations. Lui, un libérateur de la patrie, on le ravalait au rang des Aquilii et des Vitellii (34). (9) «Ne trouverez-vous donc jamais, disait-il, de vertu assez éprouvée pour échapper à vos soupçons affligeants ? Moi, l'adversaire déclaré de la monarchie, devrais-je craindre d'être accusé précisément d'aspirer au trône ? (10) Même si j'habitais la citadelle du Capitole, me viendrait-il à l'idée que je puisse inquiéter mes compatriotes ? Voilà le peu que pèse ma réputation à vos yeux ? Les bases de votre confiance sont donc si fragiles que mon domicile compte plus que ma personne ? (11) Non, la maison de Publius Valerius ne compromettra

(34) Les Aquilii et les Vitellii sont les membres de deux familles qui ont participé au complot visant à restaurer Tarquin le Superbe, complot qui a abouti à l'exécution des fils de Brutus par leur père.

pas votre liberté, Quirites ; vous n'aurez pas à craindre la Velia. Je descendrai habiter dans la plaine ou, mieux encore, au pied de la colline : ainsi, puisque je suis un citoyen suspect, vos maisons domineront la mienne. Pour bâtir sur la Velia, il faut être meilleur républicain que Publius Valerius !» (12) Il fit transporter immédiatement tous les matériaux au pied de la Velia, à l'endroit où se trouve aujourd'hui le temple de Vica Pota, et fit bâtir sa maison tout au bas de la côte. (8, 1) Il présenta ensuite des lois qui devaient faire justice de ses prétendues ambitions monarchiques et même le montrer sous un aspect opposé et en faire un démocrate : de là son surnom de Publicola.»

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* 5, 19, 1-5

(1) «Après la mort de Brutus son collègue Valerius devint suspect au peuple qui le soupçonnait d'aspirer à la royauté. La première raison était qu'il restait seul à occuper le pouvoir, alors qu'il aurait dû immédiatement se choisir un collègue, ainsi qu'avait fait Brutus lorsqu'il avait écarté du pouvoir Collatin. Un autre motif était qu'il avait bâti sa maison à un emplacement qui suscitait des récriminations, car il avait choisi une colline fort élevée et escarpée, qui dominait le Forum, que les Romains appellent Velia. (2) Mais, informé par ses amis que cela affligeait le peuple, il fixa un jour pour les élections et se choisit comme collègue Spurius Lucretius, qui mourut peu de jours après avoir accédé au pouvoir. Puis il établit à sa place Marcus Horatius et déplaça sa maison depuis le haut de la colline vers le bas, afin que les Romains, comme il le leur déclara dans l'assemblée qu'il réunit alors, pussent lui jeter des pierres depuis la colline s'ils le jugeaient coupable de quelque mauvaise action. (3) Et, voulant donner aux plébéiens une preuve irréfutable de leur liberté, il retira les haches des faisceaux et établit comme règle pour ses successeurs au consulat, ce qui s'est poursuivi jusqu'à mes jours, que, lorsqu'ils seraient en dehors de la cité, ils se munissent des haches, mais que, dans la cité, leur seul insigne fût les faisceaux. (...) (5) Grâce à ces mesures qui lui acquirent l'estime des gens du peuple, il reçut le surnom de Publicola, ce qui se traduit, en langue grecque, par le mot *démokédès*, «ami du peuple».»

Plutarque, *Vie de Publicola* 10 (traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux, éd. CUF, 1968)

(1) «Si Valerius s'attira le mécontentement et l'hostilité des citoyens, c'est pour une autre raison. Brutus, que le peuple regardait comme le père de la liberté, n'avait pas prétendu gouverner seul et il s'était adjoint un premier, puis un deuxième collègue. «Mais Valerius, disait-on, qui concentre en sa personne tous les pouvoirs, n'est pas l'héritier du consulat de Brutus, auquel le sien ne ressemble nullement, mais de la tyrannie de Tarquin.

(2) Qu'avons-nous besoin qu'il loue Brutus si, en fait, il imite Tarquin, en marchant seul entouré de tous les faisceaux et de toutes les haches, quand il descend de sa maison, qui surpasse en grandeur celle du roi qu'il a démolie ?» (3) Et effectivement Valerius habitait de façon trop théâtrale, sur le mont appelé Velia, une maison qui surplombait le Forum et voyait d'en haut tout ce qui s'y passait. Elle était d'un accès escarpé et difficile, de sorte que, quand il en descendait, il offrait là-haut le pompeux aspect d'un cortège royal. (4) Il fit voir en cette occasion combien il importe aux hommes en place et chargés de grandes affaires d'avoir l'oreille ouverte au langage de la franchise et aux avis sincères plutôt qu'à la flatterie. (5) Ayant appris par les rapports de ses amis que la foule trouvait à redire à sa conduite, au lieu de discuter ou de s'indigner, il rassembla en hâte un grand nombre d'ouvriers et, la nuit même, il fit abattre et raser jusqu'au sol sa maison. Le jour venu, les Romains s'étant assemblés et voyant ce qu'il avait fait, louèrent et admirèrent sa grandeur d'âme, mais furent fâchés de la ruine de la maison, dont ils regrettaient la grandeur et la beauté, à la pensée que l'envie l'avait fait détruire comme un homme qu'on tue injustement, et que le consul devait habiter chez autrui, comme un individu sans feu ni lieu. (6) Ses amis en effet logèrent Valerius jusqu'à ce que le peuple lui eût donné un emplacement où il bâtit une maison plus modeste que l'ancienne, dans le lieu où se trouve à présent le sanctuaire de Vica Pota. (7) Dans le dessein de rendre non seulement sa personne, mais encore son pouvoir doux et agréable au peuple, et non plus effrayant, il retira les haches de ses faisceaux et, lorsqu'il s'avançait dans l'assemblée, il abaissait et inclinait devant elle les faisceaux eux-mêmes, rehaussant ainsi le prestige du régime républicain. Les consuls observent encore aujourd'hui cet usage. (8) La foule ne comprit pas que Valerius ne s'abaissait pas lui-même, comme elle le croyait, mais qu'il diminuait et détruisait l'envie par cette modération et qu'il gagnait autant en autorité personnelle ce qu'il semblait perdre en puissance, le peuple se soumettant à lui avec plaisir et le supportant volontiers. (9) Il lui donna même le surnom de Publicola, qui désigne celui qui honore le peuple, et ce surnom prévalut sur ses anciens noms.»

Tous ces récits visent à mettre en relief l'attitude de Publicola, qui, tout héritier de l'*imperium* des anciens rois qu'il fût et bien que se faisant accompagner, comme eux, par des licteurs dont les faisceaux de verges entourant une hache symbolisaient le droit de vie et de mort dont ils disposaient, veut apparaître comme subordonné au pouvoir du peuple, ce qui justifie son surnom de Publicola, interprété comme signifiant «celui qui honore le peuple». Parmi les mesures qu'il aurait prises, sont évoqués le droit d'appel au peuple, l'usage de ne pas porter les haches des faisceaux à l'intérieur de la ville de Rome, celles-ci évoquant trop

explicitement le pouvoir de faire exécuter les condamnés à mort, *ius uitae necisque*, des magistrats suprêmes, et le geste symbolique d'incliner les faisceaux devant l'assemblée populaire. Mais nous nous attarderons sur une autre mesure, sans signification institutionnelle et concernant seulement le consul et, après lui, sa famille : la destruction de sa demeure sur la Velia, suivie de son remplacement par une maison située au pied de la colline.

Sens de l'épisode

Les aspects topographiques de l'histoire sont clairs et correspondent sans aucun doute à une réalité précise : le souvenir avait dû rester que Publicola avait habité au bas de la Velia, près du temple de Vica Pota ([35]). C'était à cet endroit de la ville que, par un privilège exceptionnel qu'on faisait remonter au héros, les membres de la famille des Valerii avaient le droit d'avoir leur tombe, à l'intérieur même du *pomerium* ([36]). La tradition voulait – comme le rappelle Plutarque dans le texte que nous venons de citer – que cette maison lui eût été attribuée par le peuple, en récompense de ses mérites, à la suite d'une loi, *lex Valeria de domo publica*, qu'il aurait lui-même fait voter ([37]). Le surnom de Publicola a d'ailleurs pu originellement commémorer ce privilège, puisqu'étant donné les deux sens du verbe *colere*, qui signifie à la fois «habiter» et «honorer», le terme peut tout aussi bien signifier «qui habite un lieu public» (à comparer avec le nom du paysan en latin, *agricola*, qui habite – ou cultive – la campagne) que, comme le veut la tradition, «qui honore le peuple». Mais il est remarquable que, dans cette histoire, cette demeure du bas de la Velia, restée dans la mémoire des Romains comme la maison de Publicola, ne

(35) Sur les aspects topographiques, JORDAN, HÜLSEN (1878-1907) I (1878) 1, p. 190, n. 64, 2, p. 416-417, n. 131, PLATNER-ASHBY (1929), p. 196-197, LUGLI (1952-1969) 3 (1955), p. 313-316, COARELLI (1983), p. 79-83.

(36) CICÉRON, *Des lois* 2, 58, DENYS D'HALICARNASSE 5, 88, PLUTARQUE, *Questions romaines* 79.

(37) Allusions à cette maison offerte par le peuple dans CICÉRON, *Sur les réponses des haruspices* 16 (mais l'orateur la situe par erreur sur la Velia, *in Velia*, et non au pied de la colline, *sub Velia*), ASCONIUS, commentaire à CICÉRON, *Contre Pison* 52, p. 13 C, se fondant sur Hygin (faisant référence à la loi). Le frère de Publicola, Marcus Valerius, aurait lui aussi bénéficié, en récompense de sa victoire sur les Sabins, de la construction d'une maison aux frais de la république, située sur le Palatin (ASCONIUS, *ibid.*, se référant à VALERIUS ANTIAS).

soit pas présentée comme celle où il avait habité initialement, mais comme ayant succédé à une première habitation, sur la Velia, qui aurait fait l'objet d'une destruction volontaire.

Cette affirmation peut avoir un sens historique : la destruction de leur maison était un châtiment qui frappa régulièrement ceux qui furent accusés, dans les premiers siècles de la République, d'avoir tenté de se faire rois, ces *adfectatores regni*, prétendants à la royauté, que furent Spurius Cassius, Spurius Maelius, Manlius Capitolinus ([38]). Cela s'accorde bien avec le reproche, adressé au héros dans le passage de Cicéron, d'avoir établi sa demeure là où un roi, Tullus Hostilius, avait habité. On peut donc se demander si cette tradition ne cache pas le souvenir d'oppositions qui se seraient manifestées à l'encontre de Publicola, dont on a fait remarquer que le pouvoir ne semble guère avoir été différent de celui des rois qu'il est censé avoir renversés ([39]). Mais, quelle que soit la réalité historique que cette histoire peut éventuellement recouvrir, on peut également l'analyser d'un point de vue légendaire, en y reconnaissant un motif pour lequel, une fois de plus, le *Mahabharata* offre un répondant.

On peut en effet définir l'histoire comme exposant la manière dont Publicola, à la suite d'une conduite jugée répréhensible, a été amené à déplacer sa demeure et à lui faire subir un mouvement du haut vers le bas, en le faisant descendre d'une position où il dominait ses concitoyens. À la suite de la destruction de sa première demeure, il se retrouve placé sur le même plan que les autres Romains, au niveau du sol des parties plates de l'*Vrbs* ([40]). Or, dans l'épopée indienne, la conclusion de l'épisode de la mort de Drona est justement une descente au niveau du sol de Yudhisthira. Juste après la phrase mensongère que l'aîné des Pandava a accepté de prononcer pour obtenir que leur ancien précepteur accepte de se laisser abattre, il est précisé que «jusque-là son char s'était tenu à quatre doigts au-dessus du sol, mais, dès qu'il eut dit cela, ses chevaux et son véhicule touchèrent la terre.» Nous pouvons citer l'analyse que G. Dumézil faisait en 1968 de la mort de Drona et de ses suites pour

(38) Voir Tite-Live, respectivement en 2, 41, 11, 4, 16, 1, 6, 20, 13-14. Sur la question en général, Martin (1982), p. 339-360.

(39) Voir Martin (1982), p. 316-318.

(40) Il se place même sur un niveau inférieur à eux chez Denys, qui précise que les Romains pourront le lapider si nécessaire du haut de la Velia, et chez Tite-Live, qui dit qu'ils habiteront dans des maisons dominant la sienne.

Yudhisthira ([41]) : «Telle est la seule circonstance où Yudhisthira a péché contre la vérité. Il en est d'ailleurs immédiatement puni. Jusqu'alors, par un privilège dont bénéficient d'autres rois éminemment vertueux de la fable indienne et iranienne, il circulait en char sans toucher terre ; non pas très haut, non pas en plein ciel comme le Jemshid du *Sahnameh*, mais à quatre doigts du sol, ce qui est déjà honorable. Après ce demi-mensonge ([42]) (le mensonge est aussi le péché de Yima-Jemshid), il perd ce don et ses chevaux foulent la terre comme ceux des autres héros.»

La tradition sur Publicola fournit donc l'équivalent de ce que le poème du *Mahabharata* relatait de son héros central, le chef des Pandava, Yudhisthira : elle offre un épisode de rabaissement au niveau du sol terrestre du grand homme des débuts de la république, consécutif à une faute. Faut-il reconnaître, là aussi, le prolongement d'une mythologie ancienne dont les deux secteurs auraient ainsi conservé l'héritage ? Le rapprochement peut paraître lointain. Mais, entrant dans une série de points de contact – dont certains sont plus nets – qu'on peut envisager entre le *Mahabharata* et le récit fait par les Romains de l'établissement de leur *res publica libera*, il mérite d'être pris en considération.

Cependant, s'il en est ainsi, une question se pose. Dans l'affabulation indienne, la chute de Yudhisthira suit immédiatement l'épisode de la fausse affirmation de la mort du fils de Drona, elle en est la conséquence. Or la tradition romaine nous a paru susceptible d'offrir un parallèle à ce passage du *Mahabharata*, avec l'affaire de la dédicace du temple capitolin. Mais, à Rome, l'épisode du Capitole et celui de la destruction de la maison de Publicola sont totalement indépendants. En outre, dans la présentation des historiens – Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque – qui relatent les deux événements, le second est antérieur au premier. La descente de Publicola du haut au bas de la Velia n'est donc nullement le résultat de la ruse déloyale que son frère ou ses partisans ont tenté de mettre en œuvre pour empêcher Horatius de dédier le temple : l'affaire du Capitole n'est suivie d'aucune conséquence négative pour le héros. Inversement, la destruction de sa demeure est rapportée à une autre faute

(41) Voir Dumézil (1968), p. 61 ; pour la légende de la chute de l'indien Yayati et sa correspondance avec l'histoire du Yima iranien, voir Dumézil (1971), p. 274-292.

(42) Il n'y a pas mensonge total, puisqu'un éléphant nommé Asvatthaman est effectivement mort et que Yudhisthira s'est arrangé pour laisser planer l'ambiguïté, en ne prononçant pas distinctement la précision selon laquelle il s'agissait de cette bête, et non du fils homonyme de Drona.

qui lui est reprochée par le peuple romain, le comportement tyrannique dont il est soupçonné lorsqu'il se retrouve seul au pouvoir après la disparition de Brutus.

Cependant, il faut avouer que le retournement soudain de la faveur du peuple dont font alors état les trois historiens semble peu motivé et survient sans véritable raison. On est dès lors en droit de se demander si l'historiographie romaine n'aurait pas fait disparaître une logique de la séquence événementielle que l'épopée indienne aurait mieux conservée : le déplacement de la demeure du consul du sommet de la Velia au bas de la colline aurait été la punition que les dieux lui auraient infligée pour le comportement déloyal manifesté – au moins à travers ses proches – vis-à-vis de son collègue Horatius lors de la dédicace du temple de Jupiter Capitolin. Le récit annalistique aurait recomposé les faits, en faisant disparaître une liaison dont le poème indien aurait conservé la trame. La légende de Publicola nous offrirait ainsi les *disiecta membra* d'un récit qui aurait été plus cohérent à l'origine et dont la mort de Drona dans le *Mahabharata* garderait l'image. Mais, bien sûr, il ne peut s'agir que d'une simple proposition, qui se fonde sur les ressemblances qui existent entre les deux traditions, mais que rien ne permet plus d'appuyer dans le récit romain.

En tout cas, si on admet ce nouveau rapprochement, il conforterait l'idée que, pour Rome, la tradition sur les débuts de la république ait gardé, en dehors du bloc constitué par la guerre contre Porsenna, des éléments anciens remontant à la mythologie de la bataille eschatologique. Ce qu'on racontait de Publicola en particulier aurait véhiculé, y compris dans d'autres aspects de sa geste que ceux relevant du conflit contre le roi de Chiusi, des données qui avaient appartenu à cet ensemble.

Une affaire de cheval

Un autre épisode de la *Vie de Publicola*, que raconte Plutarque, également en liaison avec la dédicace du temple de Jupiter Capitolin, et qu'il place au moment des préparatifs de la guerre de Porsenna (43), mérite d'être examiné dans cette perspective. Il s'agit du prodige, ou plus exactement des deux prodiges successifs, liés au quadrige de terre cuite que

(43) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 13, 1-4.

les Romains avaient commandé aux artistes étrusques de Véies (44), du temps de Tarquin le Superbe, pour en surmonter le fronton. Alors que le groupe était en train d'être cuit dans le four, il se mit à croître subitement, ce qui fut interprété par les haruspices étrusques comme un présage de grandeur pour la cité où se trouverait ce quadrige. Les Véiens voulurent donc le conserver, prétextant qu'il leur avait été commandé par Tarquin et non par ceux qui l'avaient évincé. Il fallut un second prodige pour qu'ils se décidassent à le rendre : les chevaux du char vainqueur lors de jeux qu'ils célébraient dans leur hippodrome se mirent à courir en direction de Rome, entraînant malgré lui l'aurige, Ratumena (45). Ils le firent tomber devant une porte, près du Capitole, qui reçut le nom de *porta Ratumena* en souvenir de cet épisode. L'auteur de Chéronée laisse entendre que ce fut là l'effet d'une volonté divine.

Cette tradition est connue par d'autres sources. L'accroissement miraculeux du quadrige de terre cuite est évoqué par Pline l'Ancien, sans que le nom de Véies apparaisse (46). Festus relate le prodige, cette fois avec une restitution assez sûre du nom des Véiens et avec la précision qu'il fallut une guerre pour que les Romains le récupérassent (47). Quant à l'histoire de Ratumena, elle figure chez Pline l'Ancien, Solin, Festus, avec quelques variantes par rapport au récit de Plutarque (48) : Festus affirme que les chevaux de l'aurige étrusque ne s'arrêtèrent que devant le temple du Capitole, à la vue du quadrige de terre cuite qui le surmontait, Pline précise que le char de Ratumena avait porté jusqu'à Rome la palme et la couronne qu'avait remportées le cocher qui avait été renversé, Solin – qui n'indique pas d'où venait Ratumena – rapporte que les bêtes firent

(44) Sur l'intérêt archéologique de cette notice, qu'on peut mettre en rapport avec la découverte des célèbres statues acrotériales qui décoraient le temple de Portonaccio à Véies, qui datent de la fin du VI^e^ siècle av. J.-C., voir PALLOTTINO (1948). Le nom de l'artiste véien Vulca est connu par PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 35, 157 comme étant celui de l'artiste à qui un roi Tarquin (que l'auteur identifie avec Tarquin l'Ancien) commanda la statue cultuelle de Jupiter Capitolin ; l'auteur lui attribue également une statue d'Hercule et il est probable que la réalisation du char de terre cuite qui ornait le faîte du temple, qu'il mentionne entre ces deux œuvres, doit aussi lui être rapportée.

(45) Le nom de l'aurige n'est pas donné par Plutarque, mais peut être déduit du nom de la *porta Ratumena*. Il est précisé chez PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 8, 161, SOLIN 2, 45, FESTUS 340 L.

(46) PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 28, 16 ; SOLIN, en 2, 45, ne cite pas non plus Véies pour l'histoire de Ratumena.

(47) FESTUS 340 L.

(48) PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 8, 161, SOLIN 2, 45, FESTUS 340 L.

trois fois le tour du temple du Capitole, en employant le terme religieux de lustration ([49]). Ces légendes ont attiré l'attention, entre autres, de L. Gerschel et J. Hubaux ([50]). Mais il nous semble possible de les examiner d'un point de vue autre que cela n'a été fait jusqu'à présent ([51]) – et qui n'est pas exclusif d'autres approches – et nous nous arrêterons ici sur l'histoire de l'aurige Ratumena et sa signification dans le cadre de la rivalité entre Rome et Véies.

Le prodige qui annonce la grandeur de Rome est ici lié à la course de chevaux et on peut noter que ces chevaux sont présentés à la fois comme vainqueurs dans une compétition hippique (lors des jeux qui se sont déroulés à Véies) et comme faisant l'objet d'une dispute entre Rome et Véies, au cours de laquelle, alors qu'ils se dirigeaient seuls, sans qu'un être humain ne les guidât, ils se sont rendus à Rome. Or de tels traits ne sont pas sans rappeler un rituel bien connu à Rome, celui du cheval d'octobre, *equus October*, où on retrouve également le motif du cheval vainqueur dans une course (puisque la bête qui est sacrifiée est celle qui se tenait à droite dans l'attelage qui a remporté la victoire) et celui de la compétition entre deux groupes rivaux, puisque les gens de Suburre et ceux du quartier de la Voie Sacrée s'en disputent la tête, les uns pour l'attacher au mur de la Regia, les autres à celui de la tour Mamilia ([52]). Mais le rite romain possède un parallèle indien : le sacrifice royal du cheval, l'*asvamedha*, dont G. Dumézil a rapproché cette cérémonie qui avait déjà frappé le Grec Timée – lequel, aux dires de Polybe qui a rapporté son témoignage, l'interprétait comme un souvenir du cheval qui avait assuré

(49) Pline relate juste avant l'histoire de Ratumena un prodige pour lequel on retrouve la précision du triple tour du temple : les chevaux qui tiraient un char dans le cirque lors des jeux plébéiens coururent jusqu'au Capitole et en firent trois fois le tour. De son côté, Solin, en 2, 45, évoque une course, sous le règne de Claude, où un char aurait remporté la victoire après s'être débarrassé de son cocher. Des interférences se sont produites entre ces histoires.

(50) Voir Gerschel (1952), p. 45-77, Hubaux (1958), p. 200-220.

(51) Nous rappellerons simplement l'intérêt comparatif de l'analyse de L. Gerschel. Ce chercheur a observé que ces histoires formaient une série trifonctionnelle avec celles de la vache du Sabin liée au temple de Diane sur l'Aventin et de la découverte d'une tête humaine lors du creusement des fondations du temple capitolin : chaque fois, dans le cadre d'une compétition entre Rome et des étrangers – Étrusques ou Sabins –, ceux-ci tentent de tirer pour eux-mêmes le bénéfice d'un événement miraculeux portant alternativement sur un homme, un cheval, un bovin, dont finalement le destinataire est Rome, dont est ainsi annoncée la grandeur future.

(52) Pour les données antiques et l'analyse, on pourra se reporter à l'étude de G. Dumézil dans Dumézil (1966), p. 217-229 (= 2ème éd., 1974, p. 225-239).

le succès final des Grecs dans la guerre de Troie ([53]). Le rite indien était censé assurer la souveraineté universelle d'un roi sur les autres : mais pour qu'il en touchât le bénéfice, il fallait qu'il se soumît à une sorte de compétition, au cours de laquelle ses rivaux pouvaient empêcher le rituel d'être efficace. On lâchait en effet la bête, sans que personne ne la guidât, pendant un an, durée pendant laquelle les adversaires du roi qui procédait à l'*asvamedha* pouvaient s'en emparer.

Nous n'avons pas à revenir ici sur la comparaison entre *equus October* et *asvamedha*, qui nous paraît justifiée. Mais l'histoire de Ratumena peut, elle aussi, s'analyser en fonction de ce modèle comparatif. On y retrouve l'idée d'un signe de suprématie porté par un cheval vainqueur (comme l'est le cheval d'octobre), qui se dirige librement (comme le fait le cheval indien), ce qui implique que la divinité le conduise, et qui fait l'objet d'une dispute entre des rivaux (Véiens et Romains étant de ce point de vue comparables aux gens de Suburre et ceux de la Voie Sacrée pour le cheval d'octobre, ou au roi procédant à l'*asvamedha* et ses compétiteurs dans le rite indien). Y aurait-il dans cette légende un souvenir de ce rite d'affirmation de la suprématie d'un individu ou d'un groupe, par le biais d'un cheval faisant l'objet d'une compétition, dont le cheval d'octobre à Rome, l'*asvamedha* en Inde paraissent représenter des prolongements ? La structure du récit sur la mésaventure de l'aurige véien nous semble autoriser une réponse affirmative.

Mais ce rapprochement pose une question dans le cadre de la comparaison entre l'intrigue du *Mahabarata* en Inde et ce que Rome racontait des tout débuts de la république. Car l'*asvamedha* a sa place dans l'épopée des Pandava : elle fait l'objet du chant XIV, qui est l'*Asvamedhikaparvan*, le «livre du sacrifice du cheval». La victoire finale de Yudisthira donne en effet lieu à ce sacrifice, minutieusement décrit. Si on admet d'autre part que, pour la Grèce, la guerre de Troie offre un parallèle à ce que narre le poème indien et si on admet en particulier le rapprochement, qui a été proposé, entre le cheval de Troie et l'*asvamedha*, on conclura que la référence au cheval, comme garant de la suprématie du vainqueur de la grande bataille, remontait au thème initial de la crise

(53) POLYBE 12, 4. Le rapprochement est certes artificiel. Mais d'un point de vue comparatif, il n'est pas dépourvu de sens si on reconnaît, comme cela a été proposé, dans le cheval qui permet aux Grecs de s'emparer de Troie un correspondant du cheval indien du rite de l'*asvamedha*, qui à son tour a un correspondant à Rome dans l'*equus October*. Voir PIZZAGALLI (1940), p. 110-116, VIELLE (1996), p. 158.

eschatologique ([54]). La présence du motif dans la *Vie de Publicola* appartiendrait donc à ces éléments relevant de l'héritage de la bataille entre dieux et démons qui, sans entrer dans le récit de la guerre contre Porsenna, n'en seraient pas moins un reste, utilisé pour un autre moment de la geste de Publicola, selon l'hypothèse que nous avons été amené à envisager pour la dédicace du temple du Capitole et pour le transfert de l'habitation du héros du haut au bas de la Velia.

Un élément d'un ensemble plus complexe ?

Néanmoins, pour l'histoire du quadrige véien, les choses sont moins simples. Car nous avons déjà évoqué la question du rôle du cheval et l'éventualité d'une correspondance avec le rituel indien du sacrifice du cheval à propos d'un autre épisode de cette partie de l'histoire romaine : l'aventure de Clélie qui, elle aussi, fait intervenir le cheval, soit pour permettre à la jeune femme de s'enfuir en traversant le Tibre en chevauchant une bête prise à Porsenna, soit comme cadeau chevaleresquement offert à la Romaine par le roi ennemi ([55]). Là aussi, on est en droit de se poser la question d'un héritage de l'*asvamedha*, ou plus exactement de l'archétype indo-européen auquel répond ce rituel royal de l'Inde. Mais ce n'est pas seulement l'épisode de Porsenna vers lequel on doit se tourner si on recherche, dans la tradition romaine sur les événements de cette époque, quelque chose qui puisse rappeler le sacrifice du cheval par le roi indien et le rite de suzeraineté lié au cheval dont il semble être l'émanation.

L'affirmation normale du pouvoir de Rome sur ses rivaux et adversaires est la cérémonie du triomphe, qui conclut une guerre victorieuse ([56]). Et dans l'architecture du *Mahabharata* le rite de l'*asvamedha* vient couronner la victoire finale des Pandava, et en particulier du personnage royal qu'est parmi eux Yudhisthira. Le chant XIV, où il en est traité, fait partie, au même titre que le chant XI, «livre des femmes», où sont décrits les honneurs funèbres rendus aux héros tombés dans la plaine de Kuruksetra, des suites de la grande bataille. Or dans la tradition romaine, ce qui se passe après la bataille de la forêt Arsia, avec la double séquence

(54) Voir les travaux de A. M. Pizzagalli et C. Vielle cités à la note précédente.

(55) Voir chapitre précédent, p. 158-160.

(56) Sur le triomphe à Rome, on verra les études de H. S. Versnel, VERSNEL (1970), et L. Bonfante, BONFANTE (1970).

des funérailles de Brutus et du triomphe de Publicola ([57]), peut apparaître comme l'homologue de ce qu'offre le récit indien – puisque, comme nous le verrons, la bataille de la forêt Arsia peut être considérée, au même titre que la guerre contre Porsenna, comme un prolongement de la bataille eschatologique indo-européenne.

Assurément, le triomphe que célèbre Valerius Publicola après la bataille de la forêt Arsia n'est qu'un des nombreux triomphes de l'histoire de Rome. Il est cependant caractérisé par un point particulier dans la présentation de Plutarque : alors qu'auparavant les triomphateurs accomplissaient leur parcours à pied, Publicola, le premier, aurait fait son entrée solennelle dans Rome sur un char tiré par quatre chevaux ([58]). Par rapport aux triomphes antérieurs, celui célébré par le héros apparaît donc marqué par l'insistance sur la place qu'y tient le cheval. Cela encore peut s'interpréter en fonction du souvenir d'un rituel indo-européen lié au cheval dont l'*asvamedha* et l'*equus October* seraient des prolongements, rituel qui semble avoir joué un rôle dans le schéma de la bataille eschatologique dont on peut envisager de retrouver la trace à Rome.

Tite-Live, il est vrai, ne donne pas ce détail ([59]). Par ailleurs, une tradition différente attribuait à Tarquin l'Ancien l'introduction du char dans la cérémonie du triomphe ([60]). Denys d'Halicarnasse déclarait même que Romulus était monté sur un char tiré par quatre chevaux lorsqu'il avait rapporté à Rome les dépouilles du roi des Caeninens Acron, ce qui avait été l'occasion non seulement des premières dépouilles opimes, mais aussi du premier triomphe de l'histoire de Rome ([61]). C'est d'ailleurs en réaction expresse contre cette présentation de Denys que Plutarque, dans la

(57) Pour les funérailles de Brutus, TITE-LIVE 2, 7, 4, DENYS D'HALICARNASSE 5, 17, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 9, 10-11 ; pour le triomphe de Publicola (dont ne parle pas Denys d'Halicarnasse), TITE-LIVE 2, 7, 3, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 9, 9.

(58) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 9, 9 : «cette victoire procura les honneurs du triomphe à Valerius, qui fut le premier des consuls à entrer à Rome sur un char attelé de quatre chevaux» ; cf. *Vie de Romulus* 16, 8 (en alternative avec la thèse qui faisait de l'introduction du char une innovation due à Tarquin l'Ancien).

(59) En TITE-LIVE 2, 7, 3, on lit simplement : «au lever du jour, comme aucun ennemi n'était en vue, le consul Publius Valerius fit enlever les dépouilles et rentra en triomphe à Rome.»

(60) PLUTARQUE, *Vie de Romulus* 16, 8. On peut rattacher à cette tradition la présentation de Florus, qui, donnant une liste des insignes du pouvoir que les Romains auraient empruntés aux Étrusques à la suite de la victoire de Tarquin l'Ancien, y inclut «le fait qu'on triomphe avec un char attelé à quatre chevaux» (FLORUS 1, 1 (1, 5), 6).

(61) DENYS D'HALICARNASSE 2, 34, 2-3.

Vie de Romulus, évoquait la tradition voulant que le premier à avoir triomphé sur un char ait été Publicola (ou, alternativement, Tarquin l'Ancien) (62). Mais il serait erroné pour autant de voir dans l'affirmation concernant Publicola (ou Tarquin) une élaboration artificielle, réagissant devant le fait que Romulus portant les armes ravies à Acron était figuré, dans la statue qui le représentait au Forum d'Auguste et à laquelle l'auteur grec se réfère, s'avançant à pied et non sur un char ou à cheval (63). L'allusion, dans ces circonstances, à Publicola, au même titre que celle à Tarquin, montre qu'on avait fait jouer à d'autres qu'au fondateur de Rome un rôle dans l'histoire du triomphe et que le détail du char du triomphateur pouvait leur être rapporté. En tout cas, s'agissant de Publicola, cette précision renforce sa liaison avec le cheval comme symbole de victoire et de suprématie, dont l'histoire de Ratumena (et du quadrige du Capitole) et l'épisode de Clélie offrent également un témoignage (64).

On aurait ainsi trois histoires, dans lesquelles le motif apparaîtrait, en liaison avec Publicola. Dans l'épisode de Ratumena, survenu sous son premier consulat, l'attelage intervient en relation avec le temple de Jupiter Capitolin et fait en outre appel à une cérémonie religieuse, des jeux, qui se seraient déroulés à Véies (65). Le triomphe que célèbre Publicola au lendemain de la guerre contre les cités étrusques du Sud, où il conduit pour la première fois, au moins selon certains, un char, a bien évidemment un caractère guerrier et est le type même de cérémonie militaire que connaît Rome, célébrant une victoire. Quant à Clélie franchissant le Tibre sur son cheval ou en recevant un des mains de Porsenna, on peut relever qu'il s'agit d'une jeune fille, et que l'épisode se déroule une fois que les hostilités entre le roi étrusque et l'*Vrbs* sont suspendues et vont, à la suite justement de son exploit, se muer en une paix définitive.

(62) PLUTARQUE, *Vie de Romulus* 16, 7-8 : «Cossus et Marcellus entrèrent à Rome sur un char attelé de quatre chevaux, en portant eux-mêmes leurs trophées ; quant à Romulus, Denys se trompe quand il le fait entrer aussi sur un char. Les historiens disent en effet que Tarquin, fils de Démarate, fut le premier roi qui éleva le triomphe à cette pompe et à cette magnificence ; d'autres affirment que Publicola fut le premier triomphateur qui parut sur un char. Pour Romulus, on peut voir à Rome les statues qui le représentent : elles sont toutes pédestres.»

(63) Données dans PICARD (1957), p. 124-133.

(64) L'épisode de Clélie concerne le personnage de Publicola. Il est alors consul et c'est lui qui, après son évasion, fait décider, par respect de la *fides*, de rendre la jeune fille à Porsenna. Voir p. 125, avec note 18.

(65) Dans la version de SOLIN 2, 45, les chevaux effectuent une véritable lustration du temple.

On pourrait envisager ici une série ternaire, se rattachant au cadre d'articulation commode que constituait la vieille articulation trifonctionnelle. On serait certes loin d'une utilisation rigoureuse du schéma des trois fonctions : mais l'histoire de Rome offre souvent de telles séquences, où l'antique système hérité paraît avoir davantage servi à former des séries de trois épisodes, vaguement articulés entre eux, et à scander ainsi le récit, qu'à exprimer l'idée d'une totalité analysée selon les cadres de l'idéologie tripartie (66). Ainsi, on pourrait envisager que le motif du cheval, gage de victoire et de suprématie, qui semble avoir eu sa place dans le schème de la bataille eschatologique indo-européenne, ait été décliné à Rome selon trois modalités, répondant chacune à un des niveaux fonctionnels, et ait été introduit, sous cette forme, dans ce qu'on racontait de Publicola. Nous avons vu, avec les épisodes d'Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola qui marquent le siège de l'*Vrbs* par Porsenna, ou les récompenses décrétées par le Sénat au moment de la conclusion de la paix, que le jeu des trois fonctions avait permis aux Romains d'enrichir leur récit. Avec ces trois histoires de chevaux, liées à Publicola, on peut songer à un processus analogue – mais qui ne concernerait plus la guerre entre Rome et le roi de Chiusi et témoignerait, encore une fois, du fait que d'autres points de ce qu'on racontait des débuts de la république avaient été inspirés par l'antique thématique de la bataille finale entre dieux et démons.

(66) On relèvera en particulier que, dans la série que formeraient ainsi les trois histoires de cheval liées à la figure de Publicola, l'épisode de Clélie représenterait la composante de troisième fonction ; or, le cheval de Clélie nous a paru entrer dans une autre série, celle constituée par les trois récompenses décernées par le Sénat après la guerre (à Porsenna, Clélie, Mucius Scaevola), au titre d'élément de deuxième fonction. Mais, dans ce type d'utilisation assez lâche de la structure narrative commode offerte par le cadre tripartí, le même élément peut, selon la manière dont il est analysé et l'aspect qui est pris en considération pour l'établissement de la séquence, être utilisé comme relevant de différentes fonctions. Pour un exemple de ce genre dans la légende de Romulus, on verra notre article Briquel (1997b) : le combat de Romulus qui lui permet, à la tête des bergers, de renverser le tyran Amulius et de rétablir son grand-père Numitor sur le trône d'Albe entre dans la série de trois combats livrés par le *conditor* (combat contre Amulius, puis contre Rémus, puis contre le roi des Caeniniens Acron) au titre de composante de troisième fonction. Mais le même épisode constitue le dernier élément de la série des trois autour desquels s'articule le récit des enfances du héros et de son frère, séquence ascendante à travers laquelle Romulus affirme sa supériorité sur Rémus et qui culmine sur le rétablissement de Numitor, au cours duquel Romulus entre seul, comme chef des bergers, dans la ville où son jumeau avait été traîné comme prisonnier ; voir Briquel (1983).

CHAPITRE 6

Lucrèce

Élargissement de la perspective comparative

La mise en parallèle de la tradition romaine sur les luttes soutenues par la jeune république contre les tentatives de restauration monarchique de la part des Tarquins nous a amené à prendre en considération non seulement le récit, soigneusement construit, que constitue la guerre contre Porsenna, mais aussi, à propos de la figure de Publius Valerius Publicola, des points qui relèvent d'autres épisodes de la narration et n'appartiennent pas à ce que G. Dumézil avait défini comme «la geste de Publicola». Mais quelle est la portée de tels rapprochements ? On peut considérer ces points de rencontre comme des données ponctuelles, qui ne feraient qu'appuyer l'hypothèse que Rome, dans la représentation qu'elle se faisait de son passé, se serait inspirée de vieux schémas mythiques relevant du thème de la bataille eschatologique, mais sans que ceux-ci entrent, à la différence de la guerre contre Porsenna, dans une structure d'ensemble justifiant l'articulation du récit. Il est cependant tout aussi envisageable que nous soyons en présence, là encore, d'une structure de cet ordre et qu'il faille élargir la perspective par rapport à celle dans laquelle G. Dumézil s'était situé : ne serait-ce pas l'ensemble de la lutte contre le tyran Tarquin, depuis son éviction jusqu'à l'établissement définitif de la république, une fois la paix conclue avec le roi de Chiusi, et non uniquement la péripétie finale qu'en est la guerre contre Porsenna, qu'il convient d'examiner à la lumière de la comparaison avec le thème de la grande bataille entre dieux et démons ?

De ce point de vue, les hypothèses avancées par S. O'Brien dans son article de 1976 proposaient un élargissement de l'étude à l'ensemble du récit (1). Sur le principe, notre propre recherche s'inscrira dans la ligne de

(1) Voir O'Brien (1976) ; la tradition romaine est analysée aux p. 311-316.

ce qu'avait envisagé notre collègue américain. Nous nous écarterons cependant de plusieurs de ses propositions. Ainsi, pour rendre compte de la figure de méchant que constitue le dernier roi de Rome, S. O'Brien mêlait des traits concernant Tarquin l'Ancien et Tarquin le Superbe (2), ce qui va à l'encontre du fait que nous avons affaire à un récit constitué, où chaque figure a sa propre stature et où il faut en outre tenir compte de ce que le règne de Servius Tullius s'insère entre ceux des Tarquins père et fils (3). Ce savant d'autre part estimait pouvoir retrouver comme répondant romain de la bataille opposant les dieux et les démons la bataille du lac Régille et passait rapidement sur celle de la forêt Arsia, alors que celle-ci nous semblera offrir un parallèle plus adéquat (4). Néanmoins, S. O'Brien a eu l'intuition que l'occasion du sursaut des Romains contre le tyran qui les opprimait que constitue le viol de Lucrèce par le fils du roi, Sextus, constituait l'événement initial de la lutte entre les forces antagonistes et, à ce titre, devait être analysé en fonction du schéma de la bataille eschatologique : sur ce point il a eu le mérite de faire entrer dans l'étude comparative la figure exemplaire de la matrone romaine qui préféra se suicider plutôt que survivre à la souillure dont elle avait été victime, qui restait en dehors de l'analyse de G. Dumézil. Notre propre étude nous amènera à lui donner raison sur ce point. Nous ne pensons pas en effet que le fait que G. Dumézil fasse entrer le viol de Lucrèce par Sextus Tarquin dans un autre ensemble comparatif, celui que constituent les trois fautes qui scandent le récit du règne du dernier des rois de Rome et dont

(2) L'origine étrangère de Tarquin l'Ancien vis-à-vis de Tarquinia où il est né, d'un père immigré et d'une mère appartenant à la communauté locale, et même de haute naissance, est considérée par S. O'Brien dans O'Brien (1976) comme relevant du schéma de la bataille eschatologique (p. 312 ; cf. p. 299) ; l'accession au trône de Tarquin l'Ancien, et non seulement celle de Tarquin le Superbe, appartiendrait au même fonds mythique (p. 313 ; cf. p. 300) ; les constructions du père et du fils, dont l'auteur note justement le caractère de doublets qu'elles offrent souvent, seraient un autre élément du schéma (p. 313-314).

(3) Nous avons étudié l'articulation d'ensemble des trois règnes entre lesquels la tradition romaine répartit l'histoire du VI^e^ siècle av. J.-C. dans Briquel (1998b) et Briquel (1998c). Pour le règne de Tarquin l'Ancien, voir Briquel (1998a), p. 369-395 (*Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain*). Pour Tarquin le Superbe, voir Dumézil (1985a), p. 105-114 et Dumézil (1994), p. 271-277 (*Les trois péchés des Tarquins, père et fils*).

(4) Voir O'Brien (1976). L'appartenance de la bataille du lac Régille à cet ensemble comparatif est reprise sans critique dans O'Brien (1998), p. 448-449, Bray (2000), p. 360, 369, Meulder (2001), p. 93.

il forme le troisième élément, le péché de troisième fonction ([5]), suffise à disqualifier l'analyse de S. O'Brien. Un même élément peut appartenir à deux ensembles comparatifs et, en l'occurrence, servir de charnière entre le récit du règne du tyran et celui de son éviction et de ses tentatives infructueuses pour reprendre le pouvoir ([6]). Au reste G. Dumézil avait lui-même pressenti que son analyse du règne du dernier des rois de l'*Vrbs* était inséparable de ce qui suit : donnant comme conclusion à la série des trois fautes qu'il avait repérée et dont la dernière était le viol de Lucrèce, le fait que «la royauté des Tarquins (était désormais) détruite», il estimait légitime d'«articuler (à ce schéma) ce qui suit cet anéantissement», évoquant à ce sujet l'analyse qu'il avait faite, dans *Mythe et épopée*, III, de la guerre de Porsenna, avec «l'apparition successive des grands Romains fonctionnels (...) culminant dans l'exploit de la Romaine Clélie» ([7]). Même si cette formulation se ressent de points sur lesquels nos vues diffèrent de celles du grand comparatiste ([8]), nous nous fonderons sur cette remarque pour faire entrer dans l'analyse de la tradition sur l'éviction de

(5) Voir Dumézil (1985a), p. 105-114. Les autres fautes de l'ensemble trifonctionnel repéré par le comparatiste français sont l'accusation mensongère à l'encontre de Turnus Herdonius qui permet à Tarquin le Superbe d'imposer son hégémonie à la ligue latine (faute de première fonction) et la ruse à laquelle il a recours pour s'emparer de Gabies, après un assaut infructueux, en y envoyant son fils Sextus présenté comme victime de son père (faute de deuxième fonction).

(6) Un tel rôle de pivot nous a semblé pouvoir être attribué, dans la légende de Romulus, à la victoire du fondateur sur le roi des Caeniniens Acron, qui forme à la fois le troisième terme de deux séries trifonctionnelles ascendantes, articulées respectivement sur trois arbres que le héros rencontre au cours de sa carrière – *Les trois arbres du fondateur*, dans Briquel (1980a), p. 301-319) – et sur trois combats qu'il livre – Briquel (1997b) – et le premier de la série des trois triomphes et des trois fautes, allant dans un sens inverse, de la première à la troisième fonction, qui scande le reste de sa geste – *Les guerres de Romulus*, dans Briquel (1980a), p. 301-319 – et, par-delà le règne de Romulus, introduit la séquence des trois dépositions de dépouilles opimes de l'histoire de la ville qu'il a fondée – Dumézil (1966), p. 171-173 (= 2ème éd., 1974, p. 178-180). Autre exemple de rattachement du même épisode à plusieurs séries trifonctionnelles : la découverte de la tête d'homme sur le Capitole entre à la fois dans une séquence de trois prodiges survenus à l'époque des Tarquins et de Servius Tullius et dans une autre, mettant en parallèle le destin de Rome et celui de Carthage, toutes deux fondées sur la même articulation homme/cheval/bovin ; voir Gerschel (1952).

(7) Dumézil (1985a), p. 114.

(8) Notre analyse de la guerre contre Porsenna en tant que récit faisant intervenir un schéma trifonctionnel diffère de celle que G. Dumézil avait proposée et, pas plus que S. O'Brien, nous ne pensons qu'il faille limiter à cet épisode le rapprochement entre l'histoire des débuts de la république romaine et le thème indo-européen de la bataille eschatologique.

Tarquins en tant que répondant, à Rome, de la mythologie héritée sur la lutte entre dieux et démons la question du viol de Lucrèce, qui représente la dernière des fautes du règne du Superbe, débouchant sur la fin de son pouvoir et par là sur l'abolition de la monarchie dans l'*Vrbs*.

L'épisode de Lucrèce : le récit de Tite-Live

L'histoire de Lucrèce, se concluant par le renversement de Tarquin le Superbe, nous est connue principalement par le récit de Tite-Live, par rapport auquel les autres sources peuvent être considérées comme des sources d'information secondaires (9). Aussi le donnerons-nous *in extenso* :

> (57, 1) «Ardée était alors aux mains des Rutules, nation que ses richesses plaçaient au premier rang pour cette région et pour cette époque. Cela précisément fut la cause de la guerre, car le roi de Rome cherchait à la fois à se procurer des fonds, parce qu'il avait vidé son trésor par ses travaux publics somptueux, et à calmer l'irritation de ses compatriotes grâce au butin. (2) Ceux-ci, en dehors de ses autres actes de démesure, lui en voulaient plus particulièrement parce qu'ils s'indignaient de ce que le roi les eût si longtemps astreints à des tâches de manœuvres et un travail d'esclaves. (3) Il fit d'abord une tentative pour prendre la ville d'assaut. Mais, comme elle n'eut pas de succès, il entreprit de réduire la ville par un siège et un dispositif d'encerclement.»
>
> (4) «Dans cette guerre de position, comme cela se passe lorsque le conflit repose plus sur la durée que sur l'action, on accordait assez facilement des permissions, mais plus aux officiers qu'aux soldats. (5) Et les fils du roi occupaient leur oisiveté en organisant de temps en temps des banquets et des parties de plaisir (10). (6) Un jour qu'ils étaient à boire chez Sextus Tarquin, qui avait aussi invité à dîner Tarquin Collatin, le fils d'Egerius, la conversation tomba sur leurs épouses : chacun faisait un éloge dithyrambique de la sienne. (7) Alors, comme la discussion prend un tour passionné, Collatin s'écrie qu'il est inutile de discuter, et qu'il suffit de quelques heures pour constater combien sa Lucrèce est supérieure à toutes

(9) Voir TITE-LIVE 1, 57-59, 11 ; nous donnons ce texte dans la traduction, révisée, de G. WALTER, Paris, 1968 (Bibliothèque de la Pléiade).

(10) Le caractère de troisième fonction que prend l'histoire de Lucrèce dans la série des trois fautes dont la succession structure le récit du règne du Superbe se marque, dès avant la nature sexuelle de la faute commise par son fils, par le fait que cette guerre est motivée par la richesse des Rutules et semble se passer surtout en banquets, après l'échec d'une attaque directe.

les autres. «Pourquoi, si nous avons la vigueur de la jeunesse, ne montons-nous pas sur nos chevaux pour aller vérifier par nous-mêmes la conduite de nos femmes ? Nous aurons tous comme meilleure preuve ce que nous verrons de nos yeux lorsque le mari arrivera à l'improviste.» (8) Le vin les avait échauffés ; ils s'écrient tous : «D'accord, allons-y !» Ils volent à Rome à bride abattue. Ils y arrivent lorsque l'obscurité commençait à se faire. De là ils se rendent à Collatia, (9) où ils trouvent Lucrèce dans une tout autre activité que les belles-filles du roi, qu'ils avaient vues occupant leur temps à faire des banquets somptueux avec les jeunes gens de leur âge : à cette heure tardive de la nuit, assise au milieu de sa maison, en compagnie de ses servantes, elle travaillait avec elles à la lumière des lampes, s'occupant à filer la laine. (10) La palme de la victoire revint à Lucrèce. À leur arrivée, elle accueille très aimablement son mari et les Tarquins ; son époux, vainqueur, a la courtoisie d'inviter les fils du roi chez lui. C'est alors que Sextus est pris d'un désir coupable de posséder Lucrèce par la force : la vision de sa beauté aussi bien que de sa vertu excite sa passion. (11) Ce jour-là en tout cas, après passé la nuit à se divertir conformément à leur âge, les jeunes gens retournent au camp.»

(58, 1) «Quelques jours plus tard, Sextus Tarquin, à l'insu de Collatin, revient à Collatia, suivi d'un seul compagnon. (2) Là, ignorant ses intentions, on lui fit bon accueil. Puis, après le repas, après qu'on l'a mené dans les appartements des hôtes, enflammé par sa passion, voyant qu'il ne courait aucun risque et que tout dormait autour de lui, il tire son glaive et vient auprès de Lucrèce endormie, dont il serre la poitrine de la main gauche ; «Tais-toi, dit-il, je suis Sextus Tarquin. J'ai mon épée à la main. Tu mourras, si tu dis un mot.» (3) La femme, tirée de son sommeil, toute tremblante, ne voyait rien qui pût l'aider et une mort imminente la menacer ; pendant ce temps, Tarquin lui avouait son amour, la suppliait, mêlait des menaces à ses prières, retournait dans tous les sens cette âme de femme. (4) Mais, comme il la voyait résolue, ne cédant même pas à la crainte de la mort, il ajoute à cette crainte celle du déshonneur : après l'avoir tuée, dit-il, il placera à côté de son corps celui, tout nu, d'un esclave égorgé, pour qu'on dise qu'elle avait été tuée en commettant l'adultère avec un vil individu. (5) Ainsi cette menace terrible permit à sa passion, victorieuse en apparence, de l'emporter sur une vertu inébranlable et Tarquin s'en alla, plein d'orgueil d'avoir ravi son honneur à une femme. Lucrèce, accablée par un si grand malheur, envoie un messager à la fois à son père à Rome et à son mari à Ardée, leur demandant de venir chacun avec un ami sûr ; il fallait le faire, et en toute hâte ; quelque chose d'atroce venait de se produire. (6) Spurius Lucretius arrive avec Publius Valerius, fils de Volesus, Collatin avec Lucius Junius Brutus, qui l'accompagnait alors qu'il retournait à Rome lorsqu'il avait rencontré le messager de son épouse. Ils trouvent

Lucrèce assise dans sa chambre, accablée. (7) À l'arrivée des siens, elle fond en larmes et, à son mari qui lui demande : «Te portes-tu bien ?», elle répond : «Absolument pas, car comment une femme peut-elle bien se porter lorsqu'elle a perdu son honneur ? Tu vas trouver, Collatin, les traces d'un autre homme dans ton lit. Mais en réalité, c'est mon corps seul qui a été souillé : mon cœur est innocent, et ma mort en témoignera. Mais donnez-moi votre main et jurez-moi que l'adultère ne restera pas impuni. (8) C'est Sextus Tarquin, un ennemi qui se présentait comme un hôte, qui, la nuit dernière, est venu s'emparer ici, par la violence et l'épée à la main, d'un plaisir qui tournera à ma perte, et aussi à sa perte à lui, si vous êtes des hommes.» (9) Chacun à son tour, ils jurent de le faire. Ils cherchent à apaiser la douleur qui torture son âme en rejetant la faute sur l'auteur de l'agression au lieu de celle qui en avait été la victime : c'est l'âme, disent-ils, et non le corps qui commet une faute et, là où il n'y a pas eu d'intention, il n'y a pas de faute. (10) «C'est vous qui verrez, rétorque-t-elle, ce qui lui est dû. Quant à moi, même si je m'absous de la faute, je ne me tiens pas quitte du châtiment. À l'avenir aucune femme adultère ne se prévaudra de l'exemple de Lucrèce pour survivre.» (11) Elle tenait un couteau caché sous ses vêtements. Elle se le planta dans le cœur et, tombant sur sa blessure, elle s'effondra, mourante. (12) Son mari et son père poussent de grands cris.»

(59, 1) «Les laissant à leur douleur, Brutus retire le poignard de la blessure de Lucrèce et, le brandissant tout dégoulinant de sang, s'écrie : «Par ce sang si pur avant l'outrage d'un membre de la famille royale, je jure, et je vous prends à témoin, dieux, de chasser d'ici Lucius Tarquin le Superbe, ainsi que sa criminelle épouse et toute sa descendance, par le fer, par le feu, par n'importe quel moyen qui sera en mon pouvoir, et de ne plus admettre que ni eux ni personne d'autre n'exerce de pouvoir royal à Rome.» (2) Il passe ensuite le poignard à Collatin, puis à Lucretius et Valerius, stupéfaits de ce miracle qui révélait une nature inconnue dans l'âme de Brutus. Ils répètent le serment dans les termes où il l'avait formulé. Passant entièrement de l'affliction à la colère, quand Brutus les appelle à aller immédiatement abattre la royauté, ils le suivent comme leur chef. (3) Ils font sortir le corps de Lucrèce de sa maison et le transportent sur la place publique, où ils ameutent la foule, frappée d'abord de stupeur, comme cela est habituel, devant ce drame inouï, puis pleine d'indignation. Tous, à l'envi, s'élèvent contre ce crime commis par un membre de la famille du roi et contre sa brutalité. (4) Ils sont bouleversés par le chagrin du père, mais encore plus par Brutus, qui blâmait les larmes et les plaintes inutiles et qui les incitait à faire ce qui convenait à des hommes, et à des Romains, et à prendre les armes contre des individus qui avaient osé se conduire comme des ennemis en temps de guerre. (5) Les plus intrépides parmi les jeunes gens

prennent leur équipement et se portent volontaires ; le reste de la jeunesse les suit. Puis, après qu'on eut laissé une partie des hommes pour défendre la ville et placé des sentinelles aux portes, pour empêcher que la famille royale fût informée de l'insurrection, tous les autres, en armes, marchèrent sur Rome, conduits par Brutus.»

(6) «Une fois qu'elle y est arrivée, cette foule en armes, partout où elle passe, provoque la terreur et l'affolement. Mais ensuite, lorsqu'on voit marcher en tête les premiers citoyens de la cité, on comprend que, quelle qu'en soit la cause, ils n'agissent pas sans de sérieuses raisons. (7) L'émotion provoquée à Rome par un attentat aussi ignoble n'est pas moindre qu'elle ne l'avait été à Collatia. Aussi accourt-on au Forum depuis tous les coins de la ville. Dès que la foule s'y fut rassemblée, un héraut proclama que le tribun des *Celeres* convoquait l'assemblée du peuple – c'était la fonction que se trouvait alors occuper Brutus. (8) Celui-ci fit là un discours où on ne reconnaissait plus rien des sentiments et du caractère qu'il avait jusqu'alors feint d'avoir. Il y parla de la brutalité et de la folle passion de Sextus Tarquin, du viol inqualifiable de Lucrèce et de son pitoyable suicide, de la perte d'un enfant qui frappait Lucretius Tricipitinus, qui s'indignait et souffrait moins de la mort de sa fille que de la cause de sa mort. (9) Ensuite il dénonça la tyrannie du roi lui-même, les misères et les peines de la plèbe, condamnée à croupir dans les fossés et les égouts qu'on l'obligeait à curer. Des Romains, qui avaient remporté la victoire sur tous les peuples alentour, on avait fait des maçons et des carriers au lieu des guerriers qu'ils étaient. (10) Il évoqua le souvenir du scandaleux assassinat de Servius Tullius, le cadavre d'un père écrasé sous le char sacrilège de sa fille, et en appela aux dieux vengeurs des pères. (11) Par ces propos, et d'autres plus violents encore, que, sous le coup de l'événement, l'indignation fait venir spontanément sur les lèvres, mais qu'un historien a du mal à rendre, il enflamma la colère de la foule et la poussa à décider la destitution du roi et l'exil de Lucius Tarquin, sa femme et ses enfants.»

Le récit livien et les autres témoignages

L'historien padouan offre, à la fin de son livre I, une présentation claire de l'histoire de la chaste matrone. Elle apparaît dans le récit à l'occasion de la sorte de concours entre leurs épouses que les jeunes officiers romains du siège d'Ardée, lassés par les lenteurs de la guerre de position, organisent au cours d'un des banquets qui leur permettent de tromper leur ennui. À l'inverse des épouses, étrusques, des fils du roi Tarquin le Superbe, qui, conformément à l'image traditionnellement véhiculée dans la littérature gréco-latine de la femme étrusque, passent leur temps à

festoyer et à se divertir avec des compagnes et des compagnons ([11]), Lucrèce, épouse de leur cousin Tarquin Collatin, apparaît comme le modèle de la *mater familias* romaine, filant la laine avec ses servantes ([12]) : c'est elle qui l'emporte sans conteste. Ce qui attise l'appétit de Sextus Tarquin, qui n'hésite pas à revenir par la suite tout seul à Collatia, pour la retrouver dans sa demeure et, en profitant honteusement des lois de l'hospitalité, tenter de la séduire. Devant son refus, il la viole au milieu de la nuit – n'arrivant d'ailleurs à ses fins que par la menace qu'il la perdra de réputation à jamais, en la tuant tout en laissant à ses côtés le cadavre d'un esclave dont il prétendra qu'il l'avait surpris en sa compagnie ([13]). Faisant venir auprès d'elle son père, Spurius Lucretius, et son mari, qui arrivent accompagnés des deux principaux pères fondateurs de la république, Brutus et Publicola, elle leur révèle ce qui s'est passé puis, après avoir exigé d'eux, par serment, qu'ils la vengent, elle se tue en leur présence, préférant, malgré leurs objurgations, la mort à ce qu'elle considère comme une souillure définitive ([14]). Ce geste va servir de déclencheur à la révolution : le premier à réagir est L. Junius Brutus qui, changeant brusquement de nature et révélant une ardeur qu'il avait jusque-là dissimulée sous les dehors de la sottise qui lui avait valu son surnom de Brutus, tirant de la blessure le poignard sanglant avec lequel Lucrèce s'est tuée, le brandit et jure sur lui, puis fait jurer à ses compagnons, non seulement qu'ils puniront le coupable et sa famille, mais aussi qu'ils banniront à tout jamais la monarchie de Rome. Sortant alors de la demeure en portant le cadavre ensanglanté, Brutus et ses compagnons ameutent la foule,

(11) Cette promiscuité au cours des banquets constitue un des thèmes favoris du discours moralisateur sur la dépravation de la femme étrusque (voir BRIQUEL [1999b], p. 157-187). Il sert ici à faire ressortir, par contraste, l'austérité des mœurs romaines ; voir DUMÉZIL (1949).

(12) Sur l'image traditionnelle de la matrone romaine filant la laine, voir plus loin, p. 216, avec note 40.

(13) Il était permis de mettre à mort la femme adultère sans jugement (CATON, cité par AULU-GELLE 10, 23), le délit relevant de la justice familiale. La faute serait ici aggravée par la catégorie sociale du partenaire. Sur le châtiment de l'adultère, KUNKEL (1962), p. 121-123, SANTALUCIA (1989), p. 94-96, 146-148.

(14) Tout en intégrant la notion d'intention (elle ne se juge pas coupable), Lucrèce reste tributaire d'une conception archaïque de la faute, qui y voit une souillure rejaillissant sur la communauté, et celle qui en est victime en premier lieu, et qui ne peut être éliminée que par la disparition de l'élément souillé. Ses interlocuteurs représentent la conception nouvelle qui a prévalu ensuite dans le droit romain et qui distingue l'intention de la matérialité de l'acte (selon le principe, posé dans le *Digeste* 48, 8, 14 : «dans les actes délictueux, on regarde l'intention, non l'acte»).

d'abord à Collatia puis à Rome où ils se sont rendus, provoquant ainsi le renversement de la monarchie.

Ce récit, tel que Tite-Live le développe, est repris dans de très nombreux textes, sans qu'on constate de modification notable de la tradition. On peut ainsi citer, parmi les textes historiques, les présentations, plus rapides, de Valère-Maxime, Florus, Eutrope, Ampelius, l'auteur de l'opuscule *De uiris illustribus* et, en grec, Plutarque, Dion Cassius, Zonaras ([15]). Les poètes l'avaient aussi traité, à peu près de la même manière : Ovide en a laissé une version développée dans les *Fastes* et l'auteur du *Catalepton* attribué à Virgile, celui de l'*Octavie*, Silius Italicus y font des allusions plus brèves ([16]). Les rhéteurs en font l'exemple par excellence de la *pudicitia* féminine et les moralistes, jusqu'à ceux de l'époque chrétienne qui pour une fois ne récusent pas cette figure de l'histoire romaine, rappellent à l'envi ce modèle de vertu inébranlable ([17]). Le nom de Lucrèce, à lui seul, suffit à évoquer une femme chaste – quitte à être employé ironiquement chez les satiristes pour des femmes qui ne le méritent guère ([18]) ! La tradition est antérieure à l'historien padouan : on rencontre de courtes allusions chez Cicéron et Varron ([19]) et un vers qu'on peut rapporter au *Brutus* d'Accius, cité par Varron, paraît faire allusion à l'attentat commis par Sextus Tarquin envers la matrone ([20]). On a donc affaire à une tradition bien établie et l'histoire par laquelle les Romains relataient l'héroïque comportement de celle qui, par son sacrifice, avait mis fin à une royauté en laquelle les citoyens des temps républicains ne voyaient que despotisme était suffisamment connue pour s'être imposée

(15) Valère-Maxime 6, 1, 1 ; Florus 1, 1 (1, 7), 11 ; Eutrope 1, 8, 2 ; Ampelius 29, 1 ; *De uiris illustribus* 8, 5, 9, 1-4 ; Plutarque, *Vie de Publicola* 1, 3, *De la vertu des femmes* 14 ; Dion Cassius fr. 2, 11-19 (récit circonstancié, mais s'interrompant au suicide de Lucrèce) ; Zonaras 7, 11.

(16) Ovide, *Fastes* 2, 721-852 ; *Catalepton* 9, 35-39 ; *Octavie* 294-300 ; Silius Italicus, *Punica* 13, 821-824.

(17) Quintilien, *Institution oratoire* 5, 10, 11 ; Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 34, 28 ; Tertullien, *Aux martyrs* 4, *Exhortation à la chasteté* 13, *Du mariage monogame* 17 ; Augustin, *Cité de Dieu* 1, 19.

(18) Martial 1, 90, 5, 11, 16, 9, 104, 21 ; Juvénal 10, 298 ; cf. Pétrone 9, 5 : «Si tu fais la Lucrèce !».

(19) Cicéron, *République* 2, 46, *Des lois* 2, 10, *Des définitions des biens et des maux* 2, 66, 5, 64 ; Varron, *De la langue latine* 6, 7 et 7, 72, se référant à un vers d'un Cassius qui semble être Accius (voir note suivante).

(20) Voir Dangel (1995), *Brutus*, fr. 5 : «Dans l'inertie de la nuit, il descendit dans notre demeure».

sans qu'on doive noter l'existence de beaucoup de variantes par rapport au récit livien.

On n'accordera donc que peu d'importance à des compléments qui apparaissent dans des sources tardives. Ainsi le commentaire à l'*Énéide* de Servius et le premier mythographe du Vatican introduisent le motif de la fausse lettre de Collatin à son épouse : le fils du roi apporte à Lucrèce une prétendue missive de son mari, lui demandant de lui accorder l'hospitalité. Ils précisent par ailleurs que l'esclave dont le fils du tyran voulait laisser le cadavre à côté de celui de Lucrèce était – comble d'horreur ! – un Éthiopien (21). On n'accordera pas davantage d'importance à la présentation de Diodore de Sicile, chez qui Sextus, pour arriver à ses fins, ne se contente pas de mêler prières et menaces, mais tente d'allécher Lucrèce en lui disant qu'il l'épousera et en fera la reine de Rome (22).

Ce détail, il est vrai, se retrouve chez Denys d'Halicarnasse, dont la narration diffère par plusieurs points du récit de Tite-Live (23). Mais la longue présentation du rhéteur d'Halicarnasse ne constitue pas une forme alternative et ancienne de la tradition. Il fait ainsi disparaître le concours entre les femmes des officiers du siège d'Ardée : chez lui, c'est à l'occasion d'une démarche que lui avait fait accomplir son père que Sextus Tarquin vient à Collatia et rencontre l'épouse de Collatin (24). Mais il dit également qu'il l'avait remarquée lors de plusieurs visites antérieures, ce qui n'est guère cohérent (25). Après le forfait du prince, il fait partir la jeune femme à Rome chez son père, montée sur son char. C'est à Rome qu'elle fait sa révélation, devant son père et un groupe d'amis (dont Publicola), avant de se suicider. Collatin et, avec lui, Brutus n'arrivent qu'ensuite et la scène du serment, à l'initiative de Brutus, intervient donc dans un second temps (26). Il n'est pas besoin de souligner combien, ainsi morcelée, la grandiose scène du suicide et du serment juré sur le poignard dégouttant de sang perd de son intensité dramatique – au profit de

(21) Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646, Mythographes du Vatican 1, 73, 1-9. Signe du caractère tardif de ces versions, elles attribuent au fils du roi le prénom d'Arruns, non celui de Sextus.

(22) Diodore de Sicile 10, 20, 2 ; pour l'ensemble du récit, 10, 20, 1-3.

(23) Denys d'Halicarnasse 4, 65, 2 ; pour l'ensemble du récit aboutissant à l'éviction des rois, 4, 64, 4-67, 4, 70-85.

(24) Voir Denys d'Halicarnasse 4, 64, 2.

(25) Voir Denys d'Halicarnasse 4, 64, 4.

(26) Voir Denys d'Halicarnasse 4, 66-67, 2 et 67, 3-4, puis 70-71.

morceaux d'éloquence qui, à nos yeux, retardent l'action. Il est clair que la version de l'historien grec ne mérite pas de nous retenir : c'est de la présentation, nerveuse et efficace, de Tite-Live qu'il convient de partir.

Présence de l'élément féminin dans cette période de l'histoire de Rome

Si la tradition romaine est riche en héros masculins, on ne peut pas dire qu'elle offre beaucoup de figures d'héroïnes. Ce sont bien évidemment des hommes qui occupent le devant de la scène et il est rare que des femmes passent au premier plan, et surtout que leur soit reconnu un rôle positif. Si on relit le premier livre de Tite-Live, et si on s'en tient à la période proprement royale – c'est-à-dire en excluant les cas de Lucrèce et de Clélie -, les personnages féminins qui sont traités le plus en détail sont souvent franchement négatifs, comme la criminelle Tullia, épouse de Tarquin le Superbe, qui n'hésite pas à passer avec son char sur le cadavre de son père, le roi Servius Tullius, que son gendre vient de faire assassiner, ou encore Tarpeia, qui, par amour de l'or (cette *auri sacra fames*), livre la citadelle de Rome à peine née aux Sabins de Titus Tatius ([27]). Même des figures qui ne paraissent pas *a priori* négatives, comme Tanaquil, l'épouse de Tarquin l'Ancien, cette maîtresse femme, faiseuse de rois, comme la définissait notre collègue P.-M. Martin ([28]), ne sont pas dépeintes sans ombres : Tanaquil apparaît comme une ambitieuse, qui ne supporte pas la condition faite à son mari, le futur Tarquin l'Ancien, dans sa cité natale de Tarquinia et le décide à la quitter pour Rome, puis, plus tard, comme une intrigante lorsqu'elle pousse Servius Tullius à profiter de la situation créée par la mort imprévue de son époux pour prendre le pouvoir, n'hésitant pas à proclamer faussement que son mari est vivant. Plus surprenant encore, des personnages féminins qu'on s'attendrait à voir traiter d'une manière entièrement favorable sont dépeints avec des nuances, des sous-entendus qui ne laissent pas leur image intacte. Ainsi, l'historien padouan semble adhérer à la thèse, rationaliste mais fort peu reluisante pour l'intéressée, voulant que la mère du fondateur, Rhea Silvia, ait conçu ses fils à la suite d'un viol qu'elle a peut-être volontairement travesti ([29]). On ne peut d'ailleurs manquer d'être frappé de la

(27) Voir TITE-LIVE, respectivement 1, 46, 6 - 48, 7 et 1, 11, 6-9.

(28) MARTIN (1985). Sur la présentation des figures féminines dans la tradition sur les rois du VI[e] siècle av. J.-C., on verra nos articles BRIQUEL (1998b) et BRIQUEL (1998c).

(29) TITE-LIVE 1, 4, 7.

désinvolture avec laquelle Tite-Live traite la mère de Romulus : après la naissance des jumeaux, il se désintéresse de son sort, laissant le lecteur dans l'ignorance de son destin ([30]). Autre personnage féminin à qui on ne saurait trouver, apparemment, rien de négatif, la nymphe Égérie, l'inspiratrice de Numa Pompilius : loin d'être valorisé, son rôle de conseillère du souverain est présenté comme un artifice imaginé par celui-ci pour persuader les Romains, par une *simulata religio*, une simulation de religion, d'accepter les lois qu'il leur propose ([31]). Même le comportement héroïque des jeunes Sabines enlevées par Romulus et ses compagnons lors des *Consualia*, s'élançant entre leurs maris et leurs pères lors de la bataille du Forum, pour imposer la paix et la réconciliation aux futures composantes de la cité, n'est pas traité avec la hauteur de jugement qui serait escomptée : l'auteur se sent tenu d'insister sur le fait qu'elles doivent vaincre leur crainte féminine pour oser accomplir leur geste et qu'il faut tous leurs malheurs pour qu'elles y parviennent ([32]).

Si nous rappelons ces traits de l'œuvre livienne, ce n'est pas pour taxer l'historien de misogynie. Il ne fait que refléter la tendance générale de l'historiographie – et la mentalité romaine en général – pour laquelle les héros qui ont fait la cité sont, bien évidemment, de sexe masculin, les femmes ne pouvant avoir, au plus, qu'un rôle accessoire. Mais rappeler ces évidences fait ressortir davantage le caractère exceptionnel que revêtent, à la fin de la période royale, les personnages de Lucrèce et de Clélie. Pour une fois, des femmes jouent un rôle moteur dans le déroulement des événements et sont, dans le déclenchement initial de la révolte puis dans sa conclusion heureuse avec l'accord finalement conclu avec Porsenna, au centre du processus qui se traduit par l'expulsion des Tarquins et l'instauration de la république. C'est la première – et une des très rares fois – où on peut véritablement parler d'héroïnes à Rome. Nous en prendrons pour témoin Sénèque : lorsque, dans la *Consolation à Marcia*, il veut citer

(30) Plusieurs traditions existaient : Rhea Silvia pouvait subir le châtiment des Vestales coupables, ou être précipitée dans le Tibre, ce qui permettait le «happy end» d'une salvation par le dieu du fleuve, ou encore elle était jetée en prison, mais délivrée par ses fils lors de l'assaut d'Albe. Voir sur les implications de cette question notre article BRIQUEL (1976).

(31) TITE-LIVE 1, 19, 5. Nous empruntons les termes *simulata religio* à Valère Maxime qui les applique au cas de Numa, citant cet exemple comme le premier de la rubrique ainsi désignée (3, 2, 1 ; cf. DENYS D'HALICARNASSE 2, 61, LACTANCE, *Institutions* 1, 22, 1, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 7, 763).

(32) TITE-LIVE 1, 13, 1.

des exemples de comportement exemplaire de la part de femmes, il ne trouve, avant les cas, plus récents, des deux Cornélies, la mère des Gracques et l'épouse de Livius Drusus, que Lucrèce et Clélie (33) :

> «Dans cette ville (de Rome) où Lucrèce et Brutus abattirent le tyran dont le joug écrasait nos têtes, à Brutus nous devons la liberté, mais à Lucrèce, Brutus. Dans cette ville où on a presque fait de Clélie un homme, pour son insigne audace à braver l'ennemi et les flots, du haut de sa statue équestre, qui se dresse sur la Voie Sacrée, un des lieux les plus fréquentés de Rome, Clélie fait honte aux freluquets qui passent vautrés dans leurs litières d'oser entrer en pareil équipage dans une ville où des femmes même se voient honorer d'un cheval.»

Il est facile de se moquer de la conception de l'héroïsme féminin qui est mise en œuvre dans ces phrases, comme dans l'ensemble de la tradition relative aux deux figures féminines de la révolution de 509. Clélie n'est une figure héroïque que dans la mesure où elle est presque un homme, où elle fait preuve de qualités qui ne sont pas reconnues à son sexe, qui sont même ressenties comme contradictoires par rapport à lui. C'est une constante dans les textes qui nous parlent de la jeune fille : Denys dit qu'elle fit preuve d'un «esprit supérieur à son sexe et à son âge», Silius Italicus en fait une *contemptrix sexus*, faisant fi de sa nature féminine, «telle que Rome souhaitait avoir des hommes», Plutarque évoque son «courage viril» (*andrôdes*), Servius insiste sur le fait que la récompense d'un cheval richement paré qui lui est donnée pour son exploit est un présent viril, *aliquid uirile* (34). La même insistance sur l'aspect masculin du comportement de ces femmes héroïques se retrouve pour Lucrèce, dont ce sont pourtant les qualités féminines qui ont éveillé la passion coupable du fils de Tarquin et qui meurt pour rester fidèle à la vertu, essentielle pour une femme, de *pudor*. Elle aussi est louée pour ses qualités viriles : Ovide lui attribue une «âme virile» (35). Mais laissons-là ces connotations sexistes : elles ne doivent pas dissimuler le fait, que, cette fois, la tradition place au centre du récit des figures féminines, entièrement positives, sans aucune des atténuations ou des réserves que nous avons rencontrées pour celles qui se manifestent auparavant dans la

(33) Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2 (traduction par R. Walz, Paris, 1923, édition CUF).

(34) Denys d'Halicarnasse 5, 35, 3, Silius Italicus 13, 830-832, Plutarque, *Vie de Publicola* 19, 8, Servius, commentaire à Virgile, *Énéide* 8, 646.

(35) Ovide, *Fastes* 2, 847 : «on célèbre les funérailles de cette femme à l'âme virile».

narration des *primordia Romana*. C'est bien en ce sens que Sénèque peut les mettre en avant : on ne rencontre aucun personnage féminin qui soit présenté d'une manière semblable avant elles.

Sens de la mise en avant de figures féminines

Il s'agit donc d'un fait remarquable, qui, par son caractère exceptionnel, quasiment aberrant, mérite explication ([36]). Pourquoi le récit traditionnel a-t-il choisi, à ce moment de l'histoire de Rome, de faire intervenir de telles figures de femmes ?

Une première réponse consiste à dire qu'au moment où Rome va passer du régime du *regnum*, qui sera par la suite ressenti comme une odieuse tyrannie, à celui de la *libera res publica,* qui apparaîtra paré de toutes les vertus, la tradition a voulu poser des figures idéales de femmes. Avec les prestigieux pères fondateurs de la république, c'est une autre période qui s'ouvre dans l'histoire de l'*Vrbs*, ce que montre bien le fait que Tite-Live, au début du livre II où il aborde cette nouvelle étape de son destin, consacre une seconde préface à évoquer les actions du peuple romain désormais libre, préface qui fait pendant à celle, générale, dont il avait fait précéder le livre I. On assiste à une sorte de refondation de la cité et on comprend que le récit s'attache à mettre en place des éléments qui seront ceux, désormais, de la cité – et que le régime augustéen, échaudé par l'expérience malheureuse de César et ses aspirations, réelles ou supposées, à revenir à la royauté, se gardera bien de bouleverser. Certes, ce qui est alors défini comme le cadre *ne uarietur* de Rome concerne surtout la vie politique – avec la mise en place de la magistrature suprême, collégiale et annuelle, et l'affirmation des droits des citoyens, notamment par la procédure de l'appel au peuple. Mais des aspects moins directement liés au nouveau régime qui est alors instauré sont présentés comme une création de cette époque : par exemple l'intervention de l'esclave Vindicius sert de justification pour l'institution de l'affranchissement par la baguette (*per uindictam*) ([37]). On peut dès lors estimer que, désireux de poser, à ce moment de leur histoire, des modèles auxquels ils pussent se référer, les Romains voulurent y placer non seulement des figures d'hommes, mais aussi de femmes exemplaires, l'une en tant que matrone, l'autre en tant

(36) Nous l'avons étudié spécifiquement dans Briquel (2003).

(37) Tite-Live 2, 5, 10 ; Denys d'Halicarnasse 5, 13, 1 ; Plutarque, *Vie de Publicola* 7, 8.

que jeune fille. Traduisant cette évidente volonté de poser des *exempla*, R. M. Ogilvie définit Lucrèce comme, «a Roman matron such as Romans loved to idealize» ([38]).

Il est évident que Lucrèce représente la matrone modèle : lorsque son mari et les autres officiers venus du camp d'Ardée la surprennent, ils la trouvent occupée à filer la laine avec ses servantes ([39]), conformément à l'idéal de la *mulier lanifica* traditionnel à Rome, chanté par les poètes ([40]), et auquel Auguste, dans son œuvre de restauration morale, essaiera – sans grand succès – de faire revenir ses contemporains ([41]). Mais cela ne suffit pas à expliquer pourquoi on a voulu introduire ce modèle ici – et l'explication voulant que ce soit là un reflet de la réalité historique, le tyran ayant été renversé à la suite d'un complot lié à un forfait commis à l'encontre d'une femme de l'aristocratie romaine, solution à laquelle se rangent des auteurs comme F. Münzer ou R. M. Ogilvie ([42]), semble une hypothèse très improbable, qui a entre autres l'inconvénient de supposer que la monarchie ait été renversée par un mouvement interne, ce qui laisse dans l'ombre le rôle central que paraît avoir joué Porsenna dans les événements qui ont alors affecté l'*Vrbs* ([43]). La même explication historiciste de l'exploit de Clélie, qui aurait été effectivement une des otages qui aurait poussé ses compagnes à fuir ([44]), se heurte à une objection analogue : même si l'épisode a un fondement historique, ce qu'on ne peut pas totalement exclure, il reste à rendre compte du fait que cet épisode, somme toute mineur, a pris une telle importance dans la tradition. C'est lui qui détermine Porsenna à abandonner définitivement les Tarquins et à devenir l'allié de Rome. D'une manière plus structurelle, il est remar-

(38) Ogilvie (1965), p. 219.

(39) Tite-Live 1, 57, 9.

(40) Tibulle 1, 3, 85-89 ; Ovide, *Remèdes du visage* 13-15. Le motif revient dans les éloges épigraphiques (*Carmen Epigraphicum* 52, 8, *Laudatio Turiae* 1, 30). Vitruve (6, 7, 2) évoque la tradition dans sa description de la maison. Cette image correspond à la représentation de la femme à l'époque ancienne, comme l'atteste la présence d'instruments de filage – pesons et fusaïoles – dans les tombes ; voir Amann (2000), p. 27-32. Mais elle n'est pas spécifiquement romaine : malgré l'opposition tendancieuse entre Lucrèce et les brus de Tarquin, la femme étrusque aussi se présentait comme une fileuse.

(41) Suétone, *Vie d'Auguste* 64, 2.

(42) Münzer (1926), col. 1695, Ogilvie (1963), p. 219.

(43) Sur la manière dont on peut se représenter les événements qui ont conduit à l'éviction des Tarquins et la place qu'il convient d'y attribuer à Porsenna, voir Heurgon (1969), p. 261-264, Cornell (1995), p. 215-218, Briquel dans Hinard (2000), p. 131-146.

(44) Ainsi R. M. Ogilvie dans Ogilvie, p. 267. Sur ce point, voir plus haut, p. 134-135, note 54.

quable que ces deux épisodes mettant en scène des personnages féminins occupent des positions symétriques, au début et à la fin du récit de l'expulsion des rois. Ils encadrent le cours de la narration, et donc l'ensemble des exploits des personnages masculins, ceux d'abord de Brutus et ses compagnons que le geste de Lucrèce détermine à passer à l'action, puis les hauts faits des héros de la guerre contre Porsenna, comme Horatius Coclès et Mucius Scaevola, qui ont empêché la prise de la cité par le roi de Chiusi et l'ont amené à traiter avec les Romains, mais sans qu'il se décide pour autant à abandonner vraiment le parti des Tarquins. Il y a là un effet de composition qui n'est assurément pas fortuit : cela rend encore plus douteux qu'on ait affaire au simple enregistrement de faits qui seraient réellement advenus.

Lucrèce et Tanaquil

Nous avons déjà abordé cette question à propos du personnage de Clélie. Nous avons vu que cette figure de la tradition recouvrait, en grande partie, une réalité spécifique de l'idéologie «tyrannique» de ceux qui exercèrent le pouvoir à Rome au cours du VI^e^ siècle av. J.-C., que le récit annalistique identifie avec les cinquième, sixième et septième rois de la liste canonique des souverains de l'*Vrbs*, Tarquin l'Ancien, Servius Tullius, Tarquin le Superbe : ces maîtres de Rome se présentèrent comme élus et protégés par des divinités féminines, selon un mode de représentation qui est perceptible aussi bien dans le monde grec qu'en Étrurie (45). Mais il convient de ne pas s'en tenir à la seule figure de Clélie. Nous l'avons souligné, la jeune otage s'inscrit dans une narration qui en fait le pendant de Lucrèce, concluant le récit des péripéties de l'expulsion des Tarquins comme la chaste épouse de Collatin en marque le début. Or la même perspective de critique de la monarchie des Tarquins et des innovations qu'elle représente – par-delà même le simple fait du geste criminel de Sextus Tarquin – n'est pas absente du récit concernant Lucrèce. Dans un article de 1949, G. Dumézil avait bien mis en valeur le fait que, dans l'épisode où elle apparaît avec ses qualités de matrone, Lucrèce est décrite comme l'inverse des femmes étrusques que sont les brus des Tarquins, surprises en train de prendre du bon temps et de festoyer en l'absence de leurs maris (46). L'image idéale de la femme romaine, filant

(45) Voir plus haut, chapitre 4, p. 135-137.

(46) Voir DUMÉZIL (1949), p. 77-84. Pour l'attitude des brus du Superbe, TITE-LIVE 1, 57, 9.

la laine avec ses servantes, est ainsi construite en opposition avec celle de la femme tyrrhénienne. Cela entre dans une polarité plus générale, où les pères romains aussi – dont Brutus, avec sa sévérité terrifiante à l'égard de ses fils, sera bientôt le symbole – apparaissent comme l'antithèse des pères étrusques, taxés de laxisme et d'irresponsabilité dans l'éducation de leur progéniture, à travers Tarquin le Superbe dont le fils Sextus use de déloyauté avec l'aval de son père et se permet les pires outrages.

Mais il est douteux, dans un tel tableau, que l'historien – et à travers lui la tradition romaine dont il dépend – se soit borné à fustiger les mœurs dissolues prêtées à la femme étrusque et lui opposer le sérieux de la matrone romaine. Nous ne sommes pas dans le cadre de simples «commérages», comme ceux que Théopompe avait répandus en Grèce sur le sujet (47). La référence, ici encore, aux figures divines féminines auxquelles la monarchie étrusque avait fait jouer un si grand rôle dans la façon dont elle concevait et représentait son pouvoir a influencé la tradition. Car le détail de Lucrèce filant sa quenouille prend lui aussi sens dans ce démarquage que nous voyons assez clairement opérer dans le cas de Clélie. L'image de la *mulier lanifica* renvoie certes à l'archétype de la *mater familias* romaine. Mais il est une figure centrale de la narration sur les rois de la période étrusque qui est, elle aussi, liée à la quenouille, au filage et au tissage : Tanaquil, l'impérieuse épouse de Tarquin l'Ancien et protectrice efficace de Servius Tullius, par ailleurs mère du Superbe. Aux dires de Varron, on conservait dans le temple de Semo Sancus un fuseau et une quenouille, encore couverts de laine, qui lui avaient appartenu. Elle était connue pour son activité dans ce domaine : on disait que les deux toges dont était couverte la statue de Fortuna Virgo, au Forum Boarium, avaient été tissées par elle pour Servius Tullius, qui en revêtit le simulacre de la déesse (48). On racontait également qu'elle avait été une *optima lanifica* (49) : le souvenir en transparaissait à travers le nom rituel de Gaia que se donnaient les jeu-

(47) Nous renvoyons sur le sujet à l'étude classique de J. Heurgon dans Heurgon (1961), p. 98-122. Sur la femme étrusque, on verra maintenant Rallo (1989) et Amann (2000). Voir aussi nos remarques dans Briquel (1999), p. 157-166.

(48) Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 8, 194 (se référant à Varron). Pour le nom de la déesse (aussi appelée Gaia Caecilia) et le détail caractéristique des deux *togae undulatae*, Varron, cité par Nonius 278 L. Sur la question (et la discussion sur l'identité de la statue voilée, parfois considérée comme celle de Servius – mais à tort puisqu'il s'agit d'une statue cultuelle qui ne peut avoir été celle du roi), voir Liou-Gille (1969), Liou-Gille (1980), p. 209-213, Champeaux (1982), p. 268-281, Coarelli (1992), p. 265-273.

(49) *Liber de praenominibus* 7, Paul, abrégé de Festus 85 L.

nes mariées, référé à ce qui était considéré comme l'autre nom de l'épouse de Tarquin le Superbe, Gaia Caecilia ([50]).

Ce sont là des échos assez lointains, profondément remaniés dans la tradition, de ce qu'a dû recouvrir à l'origine la figure de Tanaquil. Il n'est guère contestable qu'il faille reconnaître dans ce personnage de l'histoire – ou plutôt la légende – de Rome une ancienne divinité, maîtresse du destin et protectrice des rois, du genre de celle dont les découvertes archéologiques de ces derniers temps, que ce soit à Pyrgi ou à Sant' Omobono, nous font concrètement sentir la réalité dans l'Italie centrale du VI[e] siècle av. J.-C. ([51]). Cette antique divinité de la Fortune royale pouvait assurément être représentée munie d'une quenouille et d'un fuseau : avant de symboliser le travail de la *mater familias*, dans le cas d'une déesse présidant au sort des humains, ces outils devaient exprimer, comme pour les Moires grecques, son pouvoir de filer le destin des êtres ([52]). Ainsi donc cet attribut, d'allure anodin, n'est pas contradictoire avec l'ampleur des pouvoirs qu'il convient de reconnaître à ce qui a été le prototype divin de la Tanaquil de la tradition annalistique – et qui transparaît mieux à travers un détail comme celui de la fenêtre du palais par laquelle Tite-Live la fait s'adresser à la foule, qui évoque beaucoup plus directement un modèle de déesse comme celui de la «dame à la fenêtre» orientale ([53]).

(50) Outre dans VARRON, cité par PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 8, 194, le nom de Gaia Caecilia comme épouse de Tarquin l'Ancien se retrouve en FESTUS 276 L et dans le *Liber de praenominibus* 7. Cette Gaia Caecilia est expressément identifiée à Tanaquil chez PLINE L'ANCIEN, *l. c.*, et PAUL, abrégé de FESTUS 85 L. En revanche PLUTARQUE, dans *Questions Romaines* 30 = 271 e, fait de Gaia Caecilia l'épouse d'un fils de Tarquin. Il s'agit vraisemblablement d'une ancienne divinité, du nom de Gaia, qui s'est confondue avec Tanaquil (voir MOMIGLIANO (1938) = MOMIGLIANO (1969), p. 455-485, spéc. p. 458-461), elle-même probable prolongement dans la tradition de la Rome royale d'une déesse de la Fortune.

(51) C'était déjà la thèse exposée par L. Euing dans EUING (1933), qui devait susciter la réaction négative de A. Momigliano dans MOMIGLIANO (1938) = MOMIGLIANO (1969), p. 456-463, tenant pour le caractère strictement humain de Tanaquil. Mais L. Euing mettait en rapport Tanaquil avec Vesta, non avec Fortuna. La thèse d'une transposition humaine de la déesse de la Fortune est généralement admise aujourd'hui. Voir en ce sens GAGÉ (1952-1953) = GAGÉ (1977), p. 15-35, CHAMPEAUX (1982), p. 274-333, 441-446, MARTIN (1985), en particulier p. 13-15, GROTTANELLI (1987), CAPDEVILLE (1990), p. 66-68, COARELLI (1992), p. 319-323. Voir aussi nos remarques dans BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 110-115.

(52) Juste remarque dans ce sens de F. Coarelli dans COARELLI (1992), p. 314, se référant à SUHR (1969).

(53) TITE-LIVE 1, 41, 4 (à rapprocher de la tradition de la Porta Fenestella par laquelle la déesse Fortuna vient rejoindre son amant divin dans la forme de tradition qui admet les

Archétypes divins de Lucrèce et de Clélie : les déesses protectrices des rois du VI^e siècle av. J.-C.

Ainsi, dans le cas de Lucrèce tout autant que dans celui de Clélie, la référence aux divinités féminines en qui les rois que la révolution de 509 a renversés se reconnaissaient des protectrices attitrées semble s'être fait sentir. Tout comme la tradition sur Clélie évoque une figure de maîtresse divine des chevaux avec qui, le témoignage explicite sur la statue située *in uestibulo Superbi domus* (54) permet de l'affirmer avec certitude, la royauté finissante s'attribuait un lien privilégié, celle sur Lucrèce, par l'analogie qu'elle offre par rapport à la figure de l'*optima lanifica* Tanaquil, a des chances, elle aussi, de mettre en scène – au moins par certains de ses aspects - un avatar historicisé et humanisé, et rangé dans le camp des adversaires de la monarchie étrusque, d'une divinité tutélaire des rois du VI^e siècle av. J.-C.

Nous ne prétendons pas, par ces remarques, tout éclairer de la signification de personnages comme Lucrèce ou Clélie. Mais à tout le moins cet aspect de réaction contre l'idéologie de la monarchie finissante paraît avoir été un des éléments autour duquel s'est construite la narration. Nous avons été amené, dans une étude antérieure, à estimer que les figures de Tanaquil et Tullia, la criminelle épouse de Tarquin le Superbe, par les traits qui leur sont prêtés, prolongeaient les divinités de la Fortune que les derniers rois de Rome mettaient au centre de leur représentation du pouvoir (55). Il est possible d'appliquer une grille de lecture comparable aux héroïnes de la république naissante. Elles semblent avoir été conçues, en partie au moins, sur le modèle des déesses qui ont joué un grand rôle dans les conceptions religieuses de la Rome du dernier siècle de la monarchie. Cette fois, bien sûr, il s'agit de pures héroïnes, aux antipodes d'un personnage aussi négatif que la monstrueuse Tullia et même sans les ambiguïtés de Tanaquil. Mais elles répondent, dans le camp des «bons» et comme modèles idéaux pour Rome, à ce que sont Tanaquil et Tullia du côté de la monarchie étrusque. Nous avons cru pouvoir déceler une altération progressive de la présentation de la royauté de Tarquin l'Ancien à Tarquin le Superbe en passant par Servius Tullius, marquée par le rôle, de

amours du roi et de la déesse : OVIDE, *Fastes* 6, 573-578, PLUTARQUE, *Questions Romaines* 36). Sur cette question, GROTTANELLI (1987), COARELLI (1992), p. 319-323.

(54) PLINE L'ANCIEN 34, 28 ; voir plus haut, p. 135-136.

(55) Voir nos articles BRIQUEL (1998b) et BRIQUEL (1998c).

plus en plus négatif, donné aux personnages féminins de Tanaquil et Tullia. Si on admet que les figures de Lucrèce et Clélie ont un rapport avec les mêmes représentations divines qui se reflètent à travers Tanaquil et Tullia, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que Lucrèce et Clélie offrent une image symétrique. À Tanaquil, posée comme épouse de Tarquin l'Ancien et protectrice du jeune Servius, d'aspect par conséquent plus matronal, répond Lucrèce, tandis que la fougueuse Tullia, d'allure plus juvénile et liée au cheval par son côté de «dame au char» (56), aurait plutôt son correspondant dans Clélie. Par là les deux personnages féminins dont la geste encadre le récit de l'expulsion des rois et de l'établissement du nouveau régime républicain reprendraient, d'une manière positive cette fois, ce qu'avaient représenté, dans le processus de dégradation du *regnum* aboutissant à la tyrannie du Superbe, Tanaquil puis Tullia. Autrement dit, le souvenir des déesses tutélaires de la monarchie, avec ce qu'elles impliquaient d'insupportable pour un régime qui n'admettait pas qu'un individu prétendît s'élever au-dessus des autres *ciues* et bénéficier d'une protection personnelle de la divinité, contre lesquelles la république naissante réagissait violemment, non seulement aurait subsisté à travers des figures, ambiguës ou franchement honnies, comme Tanaquil et Tullia, mais aurait poussé à leur opposer les contreparties positives que sont Lucrèce et Clélie. La place, inattendue, donnée, à ce moment de l'histoire de la cité, à des figures de femmes héroïques, posées comme modèles, l'une de la matrone romaine, l'autre de la jeune fille, l'une posée en exemple d'attachement jusqu'à la mort de cette valeur essentielle pour les femmes qu'est le *pudor*, l'autre célébrée pour sa qualité virile de courage (57), serait, elle aussi, le reflet de l'importance qu'avaient eue les représentations religieuses des souverains de la fin de la période royale.

(56) Sur le motif de la «dame au char» tel qu'il se reflète dans la figure de Tullia (d'une manière agressive et criminelle, alors qu'il apparaît sous une forme paisible et religieuse pour Tanaquil dans la scène du présage sur le Janicule), voir Borghini (1984), p. 107-109, Coarelli (1992), p. 314-315, Johner (1996), p. 259-263.

(57) L'existence de ces deux modèles différents de femmes répond à une distinction qui a joué un certain rôle dans les représentations romaines. L'opposition entre une figure de femme maternelle et une figure de femme plus active est mise en œuvre dans la tradition sur Servius Tullius, où on rencontre, dans des fonctions complémentaires, la

Perspectives comparatives : la troisième faute du règne de Tarquin le Superbe

Jusqu'à présent, nous n'avons pas fait intervenir de considérations comparatives. Mais celles-ci ont leur place : le modèle de la matrone filant la laine, répondant à sa manière à l'étrusque Tanaquil et prolongeant, tout comme la courageuse otage Clélie et comme aussi, du côté des Tarquins, Tanaquil et Tullia, les figures de divinités féminines de l'idéologie royale du VI[e] siècle av. J.-C., est loin d'épuiser ce qu'on peut tirer de l'analyse du personnage de Lucrèce. L'essentiel de ce qui est raconté de l'épouse de Collatin concerne son viol et son suicide : cela ne découle pas des considérations que nous avons développées jusqu'ici.

Le destin tragique de Lucrèce entre en revanche parfaitement dans l'analyse que G. Dumézil avait proposée, dans la seconde édition de son *Heur et malheur du guerrier*, de l'ensemble du règne de Tarquin le Superbe ([58]). La geste de ce roi paraît offrir une application d'un des schèmes les plus féconds de l'idéologie trifonctionnelle : les trois fautes à travers lesquelles, en un processus de dégradation progressive allant de

«faiseuse de roi» Tanaquil, qui permet la procréation du futur roi à partir du phallus surgi du feu du foyer (dans les versions qui admettent ce type de naissance) et interprète le signe igné qui est dévolu au jeune enfant Servius, et la mère du futur souverain, Ocresia, au rôle beaucoup plus effacé, mais néanmoins indispensable. On peut également évoquer, à propos du même Servius, les cultes jumeaux de Fortuna et de Mater Matuta, qui lui sont rapportés : les deux déesses correspondent à ce que sont, dans la légende, les figures respectivement de Tanaquil et Ocresia. Une différenciation comparable se fait jour dans la légende de Coriolan, avec l'ambassade des femmes qui parvient à le dissuader de marcher sur Rome à la tête de l'armée volsque, ambassade dans laquelle la mère du héros, Veturia, représente l'élément actif, tandis que l'épouse de Coriolan, Volumnia, présentée immobile, assise et tenant ses enfants, apparaît confinée dans son rôle maternel ; voir pour les données Champeaux (1982), p. 335-373, Boëls-Janssen (1993), p. 373-388. Dans ces traditions, la figure de femme active n'est pas connotée comme jeune, au contraire (Tanaquil a des chances d'être plus âgée que sa servante Ocresia et Veturia l'est certainement plus que sa belle-fille Volumnia). Mais la polarité femme maternelle/femme active a pu se traduire également par une distinction selon l'âge et le statut, du genre de celle qui apparaît dans le couple Lucrèce/Clélie : c'est ce qui semble transparaître dans le cas des deux Fortunes d'Antium, dont, selon l'analyse de J. Champeaux dans Champeaux (1982), p. 149-182, l'une peut être définie comme maternelle, l'autre comme «amazonienne» – ce qui correspond exactement à ce qu'on relève dans le cas du couple formé par la matrone Lucrèce et la jeune fille Clélie.

(58) Voir Dumézil (1985a), p. 105-114 (*Les derniers Tarquins, père et fils*), Dumézil (1994), p. 271-277 (*Les trois péchés des Tarquins, père et fils*).

la première à la troisième fonction ([59]), un être se voit peu à peu dépouillé de ses qualités relevant de chacun des trois domaines fonctionnels, pour connaître une fin misérable, une fois qu'il s'est en quelque sorte vidé de son être. Le savant comparatiste avait dégagé l'existence de cette application de la pensée tripartie de la geste d'Indra, telle qu'elle est exposée dans le *Markandeyapurana*, et de celles d'Héraklès, en Grèce, et de Starcatherus, dans le monde germanique ([60]). Il l'a reconnue ensuite dans des traditions aussi diverses que celle des héros indien Sisupala, ossète Soslan, gallois Gwynn ([61]), tandis que – pour n'évoquer qu'une des nombreuses occurrences du thème que d'autres chercheurs ont repérées – D. Dubuisson remarquait qu'elle sous-tendait l'intrigue de la grande épopée indienne du *Ramayana* ([62]). De son côté, Rome semble avoir parfaitement connu cette application on serait tenté de dire passe-partout de la tripartition fonctionnelle : elle apparaît, semble-t-il, dans le récit du règne de Romulus, combinée avec une série de trois triomphes ordonnés fonctionnellement, et on peut la repérer dans la tradition sur Tullus Hostilius et dans celle sur les décemvirs ([63]). Il n'est donc pas vraiment inattendu qu'on retrouve une séquence de fautes dans le cas d'un des personnages assurément les plus négatifs de l'histoire romaine qu'est le tyran Tarquin le Superbe ([64]).

(59) C'est l'ordre qui est généralement suivi. On rencontre cependant des séquences inversées, où les trois fautes sont présentées dans un ordre de gravité croissante, allant de la troisième à la première fonction (cas de l'Ossète Soslan et du Gallois Gwynn ; voir Dumézil (1985a), p. 115-126) ; cette disposition paraît se retrouver à Rome dans la tradition sur Tullus Hostilius, dont le règne donne lieu à trois fautes successives, orientées fonctionnellement, mais qui ne sont pas de son fait (Horace tuant sa sœur, l'Albain Mettius Fufetius trahissant les Romains en pleine bataille, les Albains abandonnant leurs cultes ancestraux ; voir Briquel (2004a)). La légende indienne de Sisupala offre encore un autre ordre (deuxième/ première/ troisième fonctions) ; voir Dumézil (1971), p. 59-95.

(60) Pour Indra, Dumézil (1969), p. 69-77, Dumézil (1985a), p. 86-97 ; pour Héraklès, Dumézil (1969), p. 89-96, Dumézil (1971), p. 109-132, Dumézil (1985a), p. 97-105 ; pour Starcatherus, Dumézil (1969), p. 77-88, Dumézil (1971), p. 25-58, Dumézil (1985a), p. 98.

(61) Pour Sisupala, Dumézil (1971), p. 59-95, Soslan et Gwynn, Dumézil (1985a), p. 115-126. Dans ces cas, l'ordre des fautes est différent.

(62) Voir Dubuisson (1979) et Dubuisson (1986).

(63) Voir respectivement, Briquel (1980), p. 320-346 (*Les combats de Romulus*), Briquel (2004a), Briquel (2004b) ; dans ce dernier cas, on assiste à la transposition dans l'histoire des décemvirs, considérés comme les dix nouveaux Tarquins, de ce qui était raconté de Tarquin le Superbe.

(64) G. Dumézil avait considéré au départ cette thématique comme spécifique à la fonction guerrière et défini la séquence comme «les trois péchés du guerrier». En réalité,

Une telle articulation, où un personnage commet successivement des fautes relevant du premier, puis du deuxième, et enfin du troisième niveau fonctionnel, paraît en effet structurer le récit du règne du dernier des rois – à ceci près que, dans ce cas, certaines fautes ne sont pas le fait de Tarquin le Superbe, mais de l'un de ses fils, Sextus. Ceci rappelle la place, très importante à ce moment de l'histoire romaine, de la question des relations entre pères et fils, question qui met en jeu l'opposition entre les Romains, chez qui les pères sont d'une sévérité implacable et ne tolèrent aucun dérèglement de la part de leurs fils, et les Étrusques, qui se comportent d'une manière laxiste et laissent se produire des écarts de conduite qui seraient jugés scandaleux dans l'*Vrbs* (65). La première faute apparaît dans l'épisode de Turnus Herdonius, chef latin hostile au roi de Rome, qui critique violemment Tarquin le Superbe à l'assemblée de la ligue des peuples latins et que le tyran perd en dissimulant des armes dans son logis et en l'accusant ensuite devant les autres chefs d'avoir préparé un attentat contre eux (66). La deuxième faute se manifeste à l'occasion de la guerre contre Ardée. Après un premier échec, le roi parvient à s'emparer de la ville par une ruse mensongère, où intervient son fils Sextus : se présentant comme victime des brutalités de son père, celui-ci gagne la confiance des habitants d'Ardée puis, une fois maître de la ville, fait mettre à mort les principaux citoyens, appliquant le conseil muet que son père a donné à son envoyé en coupant avec sa canne la tête des pavots les

la thématique des trois fautes du guerrier se laisse mal distinguer de ce que le comparatiste avait considéré, à partir du cas du premier roi iranien Yima et de son correspondant indien Yayati, comme étant la faute unique du roi (voir surtout DUMÉZIL (1971), p. 243-300). G. Dumézil devait lui-même reconnaître, dans la légende du roi de Troie Laomédon, une occurrence de faute triple concernant un roi (voir DUMÉZIL (1985b), p. 31-37) et Tarquin le Superbe non plus ne peut pas être considéré comme un guerrier ; pour un autre cas en Grèce, STERCKX (1988). Nous n'aurons donc pas à tenir compte ici de cette distinction, dont l'application se révèle souvent contestable (ainsi à Rome ni Romulus, ni Tarquin le Superbe, ni les décemvirs, lorsqu'ils commettent trois fautes, ne peuvent être considérés comme des guerriers).

(65) G. Dumézil avait étudié cette question dans son article DUMÉZIL (1949). Une bonne illustration de l'opposition entre pères étrusques et pères romains est donnée, au cours même du règne de Tarquin le Superbe, par l'altercation entre le roi et son adversaire latin Turnus Herdonius d'Aricie. À Tarquin qui affirme avoir été retardé pour venir à la réunion de la ligue latine au *lucus Ferentinae* par le fait qu'il avait dû perdre du temps à régler un différent entre un père et son fils, l'Aricien répond que rien n'était plus facile, qu'il suffisait que le père dise à son fils «Obéis ou il t'en cuira» (TITE-LIVE 1, 50, 8-9).

(66) TITE-LIVE 1, 51-52, DENYS D'HALICARNASSE 4, 45-48.

plus hauts de son jardin, et ouvre les portes au roi de Rome (67). Et la troisième faute est l'épisode qui nous occupe, le viol de Lucrèce par le même Sextus, suivi du suicide de la jeune femme.

On a affaire à une séquence trifonctionnelle cohérente et bien caractérisée. Pour reprendre les termes dans lesquels G. Dumézil l'analysait, l'épisode de Turnus Herdonius représente un crime «contre le droit et la morale : le meurtre d'un chef latin qui fait au roi un juste reproche». Ce meurtre se fait par le biais d'un procès dévoyé et est présenté comme un acte de justice : nous sommes clairement dans le domaine de la première fonction. Ensuite, la prise de Gabies est obtenue, non par une attaque directe – l'assaut s'est soldé par un échec –, mais par le recours à la ruse, procédé peu honorable pour un soldat et qui l'est encore plus ici du fait que cette ruse passe par un mensonge éhonté – jouant sur les relations entre un père et son fils, point particulièrement important à Rome et dont nous avons rappelé l'importance dans ce contexte – et s'accompagne d'une cruauté implacable envers les plus distingués des Ardéates. On se trouve cette fois en présence d'une faute «contre l'honneur guerrier : l'attaque loyale remplacée par la tromperie», relevant nettement de la deuxième fonction. Reste le péché du troisième niveau fonctionnel : on le reconnaît sans peine dans l'atteinte «contre l'honnêteté sexuelle : le viol de Lucrèce» (68).

Dans cette perspective, le sort de l'épouse de Collatin forme le dernier terme de la série des trois fautes. S'agissant d'une agression sexuelle, il répond à ce qui est attendu, un tel comportement contrevenant bien évidemment au bon usage de la sexualité, aspect important de ce domaine conceptuel, et on peut mettre en parallèle le viol de Lucrèce par le jeune Tarquin avec les histoires analogues concernant Indra violant Ahalya, Héraklès délaissant son épouse Déjanire pour Astydamie, Gwynn enle-

(67) Tite-Live 1, 54, Denys d'Halicarnasse 4, 53-58. La ruse de Sextus Tarquin, fausse victime de son père, s'inspire de l'épisode du faux transfuge Zopyros, raconté par Hérodote 3, 153-160 : ce Perse se présente aux habitants de Babylone comme maltraité par Darius, gagne leur confiance et permet au roi de s'emparer de la ville. Et, comme le notait déjà Denys d'Halicarnasse, en 4, 56, 3, l'anecdote de Tarquin coupant les pavots de son jardin est inspirée de ce que raconte Hérodote en 5, 92 : en réponse à la demande, transmise par un messager, du tyran de Corinthe, Périandre, sur les meilleurs moyens d'assurer sa sécurité, Thrasybule, tyran de Milet, avait emmené ce messager dans un champ de blé où, sans mot dire, il avait coupé les épis qui dépassaient des autres. Périandre avait compris le sens du message et s'était empressé de mettre à mort les principaux citoyens de Corinthe.

(68) Nous empruntons ces formules à G. Dumézil dans Dumézil (1985a), p. 114.

vant la femme de Gwythyr, Soslan exigeant la livraison de la sœur de Totyradz ou Rama répudiant la princesse Sita. Il est exceptionnel, dans de telles séquences de trois péchés, que la faute du troisième niveau ne soit pas d'ordre sexuel. On ne peut guère évoquer, dans les exemples que nous avons cités, que deux fautes relevant d'un autre aspect de la troisième fonction, la cupidité : Starcatherus se laisse acheter pour trahir son roi et Laomédon refuse aux dieux Poséidon et Apollon le salaire qu'il leur devait pour la construction des murailles de Troie. Il est donc attendu que le péché de troisième fonction soit une atteinte à la morale sexuelle : c'est ce qui advient à Rome même avec la faute d'Appius Claudius, dans la tradition sur les décemvirs, puisque ce qui provoque la chute des «dix Tarquins» est la mort de Virginie, que son père tue plutôt que de la livrer à la concupiscence d'Appius (69).

Ainsi, selon l'analyse proposée par G. Dumézil, le viol et la mort pitoyable de la chaste Lucrèce s'inscrivent, d'un point de vue comparatif, dans une séquence qui sous-tend l'ensemble du récit sur le règne du dernier des souverains de l'*Vrbs*, appliquant à son cas l'antique schème des trois fautes orientées fonctionnellement. Le récit le présente de plus en plus négativement, en démontrant sa vilenie sur chacun des trois plans de l'idéologie tripartie et liant son éviction à la dernière de ses fautes. Nous ne nous inscrivons nullement en faux contre cette analyse : mais elle ne nous semble pas suffire à épuiser les possibilités de l'étude comparative. Nous le verrons, certains points relevant de la tradition sur la matrone romaine – la sorte de concours dans lequel elle remporte le prix, l'insistance sur l'aspect sanglant de son malheur, la prestation de serment des Romains désireux de la venger, le rôle prêté à Brutus avec le retournement inattendu du personnage au moment décisif – nous semblent appeler des rapprochements avec la thématique de la bataille eschatologique qui nous a déjà paru éclairer bien d'autres épisodes du récit du passage de la monarchie à la république. Il nous semble nécessaire une fois de plus, pour rendre compte de ce point célèbre entre tous de la tradition sur les événements de 509 av. J.-C., de nous tourner vers le modèle de la bataille finale. Au reste, dans le tableau par lequel G. Dumézil résumait son analyse du règne de Tarquin le Superbe, il se référait explicitement à l'analyse qu'il avait lui-même proposée, dans *Mythe et épopée*, III, de la

(69) L'épisode reprend clairement celui de Lucrèce : dans les deux cas une faute contre une femme, se concluant par la mort de celle-ci, aboutit à la chute du régime honni. Voir notre article Briquel (2004b).

guerre de Porsenna, mettant en scène des personnages masculins distribués sur les trois niveaux fonctionnels et s'achevant par l'intervention d'une unique figure féminine, Clélie. Il y faisait figurer ces épisodes comme une simple conséquence de la séquence des trois fautes ordonnant le règne du dernier roi ([70]). Mais cette présentation, réduisant «la geste de Publicola» à n'être plus qu'un appendice du schéma qui structure le récit sur la tyrannie du dernier monarque, masque sa signification comparative, que le même G. Dumézil avait su très bien dégager en rapprochant le récit romain de l'épopée indienne, qui est d'être un avatar romain du thème de la bataille eschatologique. Ainsi, ne voir dans la tradition relative à Lucrèce que ce qui relève du schème des trois fautes orientées fonctionnellement ne fait pas justice de la portée comparative de cet épisode, qui, conformément à l'intuition de G. Dumézil lui-même, doit être étudié en tenant compte de la thématique héritée dont le mythe du *Ragnarök* en Scandinavie, l'épopée des Pandava en Inde, et aussi – point de comparaison dont nous constaterons l'intérêt pour l'étude des données romaines – le cycle troyen en Grèce permettent de se faire une idée.

Or cette autre référence comparative permet de rendre compte de bien des aspects de la tradition sur Lucrèce. Ce qui, nous le répétons, n'infirme pas la validité de l'analyse du même épisode par G. Dumézil comme dernier terme de la séquence des trois péchés qui scandent le règne de Tarquin le Superbe. Simplement, il convient de reconnaître que l'épisode occupe une place charnière, au point de contact entre le récit du règne du tyran, qu'ordonne la suite des trois fautes, et celui de ses tentatives pour reprendre le pouvoir, pour lequel le thème de la bataille finale se révèle être le terme de comparaison le plus adéquat. Placé à l'intersection des deux, le viol de la matrone romaine, suivi de sa mort et de l'expulsion subséquente du tyran et de sa famille, participe des deux ensembles à la fois ([71]). Dans le récit du passage de la monarchie à la république, l'épisode de Lucrèce à la fois conclut la période royale et le règne du dernier des souverains, par sa place de dernière des trois fautes dans la séquence étudiée par G. Dumézil, et introduit le récit des luttes de la jeune république contre les tentatives de retour au pouvoir du monarque déchu, ser-

(70) Voir DUMÉZIL (1985), p. 114 : «en conséquence de l'expulsion des Tarquins, apparition successive des grands Romains fonctionnels (*ME* III, p. 283-291) pendant la guerre contre Porsenna, culminant dans l'exploit de la Romaine Clélie». Sur les réserves que nous ferions sur l'analyse fonctionnelle des épisodes de la guerre telle que G. Dumézil la formulait, voir plus haut, chapitre 4, en part. p. 107.

(71) Ce cas n'est pas isolé dans la tradition romaine. Voir plus haut, p. 204, note 6.

vant par là de point de départ à ce qui, comparativement parlant, peut être rapproché de la thématique de la bataille eschatologique.

Lucrèce et Draupadi

Or, si on prend en considération le *Mahabharata*, on constate que, dans ce cas aussi, ce qui déclenche la crise et conduit à l'éloignement des Pandava, prélude à leur retour et à la reprise de possession de leur royaume, entre temps tombé aux mains de leurs adversaires, est l'affront fait à une femme, la vertueuse Draupadi, l'épouse commune des cinq fils de Pandu. Cet affront est narré au chant II, «livre du palais», où Draupadi est l'enjeu de la partie de dés truquée à laquelle Yudhisthira a la faiblesse de se laisser entraîner par Duryodhana et dont la conclusion sera le départ en exil des cinq frères et de leur épouse. Ceux-ci passeront alors douze années dans la forêt, puis une année d'incognito à la cour de Virata. C'est en tout cas dans ce chant II que se noue le drame, que se posent les prémisses de la grande bataille entre bons et méchants, les Pandava et leurs démoniaques cousins, qui est au cœur de l'épopée indienne. Sans doute, dans le *Mahabharata*, ce sont les bons qui s'éloignent, alors qu'à Rome, après le sort indigne infligé à Lucrèce, ceux qui partent sont les Tarquins. Mais, comme l'avait relevé G. Dumézil ([72]), l'affrontement entre les forces du mal et celles du bien peut aussi bien être provoqué par le départ des représentants du mal, qui tenteront ensuite de chasser ceux du bien de leur domaine, que par celui des bons, contraints de laisser le champ libre à leurs ennemis. Le mythe scandinave du Destin des dieux offre un exemple de la première possibilité, tandis que l'épopée indienne offre un exemple de la seconde. Cela implique uniquement que, sur ce point, la version latine relève de la même catégorie que le *Ragnarök* et non que le *Mahabharata*.

Il faut d'autre part tenir compte de ce que l'épisode de Draupadi dans le *sabha* intervient dans une séquence plus complexe et n'a pas la même issue que ce que la tradition romaine relate de Lucrèce. Alors que celle-ci subit un affront, qui aboutit à sa mort et détermine directement l'éviction des Tarquins, le départ des Pandava pour leur exil temporaire n'intervient qu'au terme de la seconde partie de dés ([73]), dans laquelle

(72) Dumézil (1968), p. 229.

(73) Le motif du jeu truqué n'a pas d'équivalent dans la tradition romaine. Mais le fait que, dans ce jeu, Draupadi fasse l'objet de la compétition peut évoquer le motif du

Draupadi n'est plus un enjeu, ce qui est en question étant simplement l'exil de ses cinq maris. Par ailleurs, même dans la première partie de dés où Duryodhana exige que Draupadi lui soit livrée, le déshonneur de l'héroïne ne va pas jusqu'au viol ni ne se termine par sa mort.

Ces différences sont indéniables. Mais elles tiennent à ce que Draupadi n'a pas dans l'ensemble de la crise le même rôle que Lucrèce. La matrone romaine a pour unique fonction de déclencher l'affrontement et le départ d'un des groupes en présence, dans son cas celui des mauvais. Elle meurt dans ces circonstances, alors que l'épouse commune des cinq Pandava, prolongement de la déesse trifonctionnelle que connaissaient les Indo-Européens, joue un rôle persistant jusqu'à la fin de la crise, au côté de ses partenaires masculins, qui représentent de leur côté les divinités masculines, chacune spécialisée dans un champ fonctionnel.

Nous avons repris l'analyse de G. Dumézil, qui met en parallèle Draupadi et non pas Lucrèce, mais Clélie : ce rapprochement nous apparaît justifié (74). Il permet même de rendre compte de certains points de l'épisode de Draupadi dans le palais que la comparaison avec l'histoire de Lucrèce laisserait dans l'ombre : fait sur lequel insistait le comparatiste, le parallèle entre Draupadi et Clélie éclaire le revirement – qui cependant n'aura qu'un temps – de Dhrtarastra, abandonnant le parti de son mauvais fils pour venir au secours de l'héroïne et de son camp. Cela peut être rapproché de la transformation qui s'opère dans le personnage de Porsenna lors de l'épisode de Clélie, qui sera dès lors acquis aux Romains et abandonnera les Tarquins. Or rien dans l'épisode de Lucrèce ne correspond à ce point, ni à ce qu'il signifie, comparativement parlant : le passage dans le camp des bons d'un des «auxiliaires de la souveraineté» des représentations indo-européennes (75). Au fond, si on compare l'épisode mettant en scène Draupadi au chant II de l'épopée indienne et la tradition romaine, on constate que chacune des deux figures de femmes qui jouent un rôle

concours entre les épouses organisé par les officiers romains au siège d'Ardée, sur lequel nous allons revenir.

(74) Voir plus haut, p. 137-143. Les propositions de G. Dumézil avaient été formulées dans Dumézil (1973), p. 263-291.

(75) Dans les personnages qui jouent un rôle dans l'épisode de Lucrèce et appartiennent au camp des bons, certains, comme Collatin, le mari de Lucrèce, et Brutus ont des liens avec les Tarquins et leur sont apparentés, par naissance ou par alliance. Mais aucun ne joue un rôle comparable à celui de Dhrtarastra, favorisant explicitement le camp des mauvais – même si c'est plus par faiblesse que par mauvaise volonté –, avant de se décider à se ranger dans le camp des bons.

dans le passage de la monarchie à la république, Lucrèce et Clélie, offre des traits qui ont leur correspondant dans le récit de l'affront subi par Draupadi.

Mais, s'agissant de Draupadi, on ne peut se limiter au seul rapprochement avec Clélie qu'avait envisagé G. Dumézil. En un sens, celui avec Lucrèce est même plus pertinent si on tient compte de la place de l'épisode dans l'ensemble des événements. Car, à la différence de ce qui advient pour Porsenna après l'évasion de la jeune otage romaine, le retournement de Dhrtarastra au chant II du *Mahabharata* n'a rien de durable : il sera bientôt suivi d'un nouveau revirement, cette fois en faveur de Duryodhana, et de la seconde partie de dés. Il faudra attendre la fin de la grande bataille pour que l'oncle aveugle des Pandava se range définitivement dans leur camp, et cela sans intervention particulière de Draupadi. Structurellement parlant, l'affront infligé à l'épouse de Yudhisthira et ses frères répond mieux à l'injure faite à Lucrèce : dans les deux cas, l'épisode précède l'éclatement du drame qui donnera lieu à la grande bataille entre bons et méchants et en est le préalable immédiat.

Au reste, les analogies ne manquent pas entre Lucrèce et Draupadi. Dans les deux cas, on a affaire à des femmes honorables, modèles de la femme mariée – et l'éloge qui est fait de Draupadi par Yudhisthira dans le chant II du *Mahabharata* ne le cède en rien à l'image flatteuse que la tradition romaine donne de Lucrèce (76). Dans les deux cas, c'est cette honorabilité que leur agresseur, qui est le fils de celui qui détient le pouvoir royal (77), cherche à atteindre. Sextus Tarquin souille ce qu'une

(76) Voir *Mahabharata* 2, 65 : «Ni trop petite, ni trop grande, ni maigre ni trop corpulente, elle a les cheveux sombres et bouclés. Elle a les yeux et le parfum des pétales de lotus à l'automne et la beauté de celle qui jouit des lotus d'automne : elle est semblable à Sri. Par sa douceur, la perfection de sa forme et l'excellence de sa conduite, elle est la femme que tout homme désire. Douée de toutes les qualités, propice et parlant agréablement, c'est la femme que tout homme souhaite pour le succès du *dharma*, du *kama* et de l'*artha*. Elle est la dernière à se coucher et la première à s'éveiller. Elle a l'œil sur toutes les tâches à faire, jusqu'à celles des bouviers et des bergers. Son visage, quand il transpire, est comme une fleur de lotus ou de jasmin. Elle a la taille mince, de longs cheveux, les lèvres rouges et la peau lisse.»

(77) Duryodhana est le fils de Dhrtarastra, qui détient la régence, et celui qui agresse Lucrèce est Sextus, le fils du dernier Tarquin. Certes, Dhrtarastra, à la différence de Tarquin le Superbe, n'est pas un être foncièrement négatif – il finira par se rallier aux bons et, déjà dans cette épisode, il a un sursaut contre la vilenie de son fils. Mais le fait que le forfait soit commis par le fils d'un roi qui, même s'il n'est pas entièrement mauvais, fait au moins preuve de faiblesse à son égard peut être un trait pertinent dans la reconstitution du schéma sous-jacent : en Grèce, dans le cycle troyen, qui paraît relever de la même thé-

matrone romaine a de plus précieux, sa pudeur, son *pudor* ([78]), et, dans le cas de Draupadi, le texte met en relief la honte qui est la sienne, lorsque Duhsasana l'arrache à ses appartements pour la traîner, en la tirant par les cheveux, dans la salle du palais devant les hommes qui y sont réunis, alors qu'elle est à demi dévêtue, échevelée et en période de règles – ce qui devrait suffire à lui interdire de se présenter dans le *sabha*. Si elle ne subit pas de viol, son sort ne s'en approche pas moins de celui qui échoit à Lucrèce : le récit souligne la quasi-nudité qui est la sienne, le geste indécent de Duryodhana qui lui découvre le haut de sa cuisse ([79]). Et, si elle ne se suicide pas en versant son sang comme Lucrèce, le sang de Draupadi n'en est pas moins présent, avec l'insistance répétée sur son état de souillure menstruelle ([80]). Autre point notable : le serment de vengeance prêté par les personnages masculins – qui n'a pas sa place dans l'épisode de Clélie, mais est central dans celui de Lucrèce, avec le geste de Brutus jurant et faisant jurer sur le cadavre de la matrone, en brandissant le poignard dégoulinant de son sang ([81]). Dans le *Mahabharata* aussi,

matique héritée, l'enlèvement d'Hélène – dont nous allons voir qu'il convient de le prendre ici en considération – est aussi dû au jeune fils d'un roi âgé. Nous avons par ailleurs souligné la place que tenait la question des rapports entre pères et fils dans la tradition romaine sur cette période.

(78) La valeur de cette pudeur, qui est de l'ordre de la pureté et à ce titre a un sens religieux, ressort de la manière dont Tite-Live présente le viol de la matrone. On a une progression : le fils du tyran commence par tenter de la séduire en lui avouant son amour, avant de passer aux menaces physiques, puis à celle de la perdre à tout jamais de réputation, en la tuant et en laissant le cadavre d'un esclave nu à ses côtés. C'est cette dernière menace, par laquelle l'honneur de Lucrèce serait anéanti sans rémission, qui finit par avoir raison de sa résistance. On a peut-être la trace d'une séquence trifonctionnelle, où, après l'échec de la tentative de troisième fonction (amour), puis celle de deuxième (violence), le criminel ne l'emporte que par celle de première fonction (souillure). On rencontre une progression analogue dans le cas de Virginie à l'époque des décemvirs (comme cela a été étudié par J.-C. Svadchii, dans un article à paraître).

(79) *Mahabharata* 2, 71 : «En disant cela au fils de Kunti, il (= Duryodhana) écarta les pans de son vêtement et regarda Pancali (= Draupadi) en souriant, égaré par l'ivresse du pouvoir. Encourageant le fils de Rdha par un sourire et comme pour humilier Bhima, il exposa à la vue de Draupadi sa cuisse gauche pareille au tronc d'un bananier, marquée de tous les signes royaux, semblable à une trompe d'éléphant.»

(80) La malheureuse multiplie les protestations où elle insiste sur ce point : «Je suis en période menstruelle et n'ai qu'un seul vêtement !», «C'est une bien mauvaise action que tu fais là en me traînant devant les guerriers Kuru pendant mon état d'impureté menstruelle !» (*Mahabharata* 2, 67).

(81) Le geste a été souvent comparé à celui des tyrannoctones d'Athènes ; voir chapitre 1, p. 33, note 7. Mais la fonction de l'arme est très différente dans les deux cas : à Rome, elle ne sert pas à frapper le tyran. Voir, sur la nécessité de tenir distincts les deux

après l'affront subi par Draupadi, les Pandava décident de la venger. Dès qu'il montre si impudemment sa cuisse à Draupadi, Bhima jure de punir Duryodhana en lui brisant cette cuisse – ce qui se produira effectivement à la fin de la bataille – et, au moment de leur départ en exil, les frères – non seulement l'impulsif Bhima, mais aussi Arjuna et les jumeaux Sahadeva et Nakula – profèrent ce que le texte désigne comme de «mutiples serments», qui sont autant de promesses de vengeance de leur épouse bafouée ([82]). Par tous ces traits, Lucrèce s'apparente donc à Draupadi, et cela par des traits qui ne se retrouvent pas pour Clélie.

D'autres parallèles : le cas d'Hélène

Nous nous sommes fondé, pour situer le personnage de Lucrèce dans le schéma de la bataille eschatologique, sur le *Mahabharata* indien. Si on se tourne vers l'autre pilier de la reconstitution de cet archétype, le mythe germanique du Destin des dieux, on n'y retrouve pas de figure comparable à Lucrèce, ni à Draupadi. Le récit scandinave ne fait jouer aucun rôle aux personnages féminins et, s'il est un épisode qui, dans le *Ragnarök*, remplit une fonction analogue à l'injure faite à Draupadi dans l'épopée des Pandava, c'est la mort de Baldr. Sa position dans l'architecture du récit est du même ordre – puisque la mort de Baldr est ressentie comme le signe du drame qui va suivre, et dans l'immédiat aboutit à l'éloignement de Loki, qui est enchaîné à la suite de ce forfait, prélude à son retour qui déclenchera l'affrontement final. Des motifs communs existent – l'affront fait à personnage positif (qui dans le cas de Baldr est sa mort), ressenti comme un malheur inouï, le recours au thème du jeu truqué (le lancer du gui censé être inoffensif pouvant être comparé à la partie de dés que Yudhisthira est sûr de perdre). Mais l'intrigue scandinave fait appel à des personnages masculins et met en scène les fils d'Odinn, le beau et bon Baldr et l'instrument aveugle du destin, Hödr, manipulé par le démoniaque Loki ([83]). Et Baldr – dont la figure relève, comme celle de son frère Hödr, de la catégorie des «auxiliaires de souveraineté» – n'est en rien l'homologue de Draupadi, derrière laquelle se profile l'antique divinité

épisodes, les justes remarques de P.-M. MARTIN, communication au colloque *Les armes dans l'Antiquité*, sous la direction de P SAUZEAU et T. VAN COMPERNOLLE, Montpellier, 2003, à paraître dans les actes.

(82) *Mahabharata* 2, 71 et 77.

(83) Pour le détail des données, voir DUMÉZIL (1968), p. 224-225.

féminine indo-européenne qui fait en sa personne la synthèse des trois niveaux fonctionnels ([84]). Cependant il ne semble pas que l'introduction d'une femme dans cette péripétie cruciale du déclenchement de la crise soit une innovation indienne, ou latino-indienne. Car on rencontre aussi un personnage féminin, sans doute assez différent, mais qui occupe une place comparable, dans un autre secteur que la comparaison peut faire intervenir dans la reconstitution du schème indo-européen de la bataille eschatologique : la Grèce, pour laquelle, si on suit les propositions de C. Vielle et N. Allen, le cycle de la guerre de Troie fournit un point de comparaison ([85]). Il convient en effet d'évoquer la figure d'Hélène, dont une étude de D. Dubuisson avait déjà souligné qu'elle pouvait être rapprochée de Draupadi ([86]).

Il peut apparaître surprenant de faire appel à un personnage aussi négatif qu'Hélène, cette «face de chienne» comme elle se qualifie elle-même dans l'*Odyssée*, reconnue comme responsable des innombrables morts de la guerre de Troie et dont un observateur sagace comme Eumée estimait qu'elle «aurait dû disparaître sans laisser de traces, elle qui, de tant d'hommes, a brisé les genoux» ([87]). Cependant le rôle de ces deux personnages féminins comme enjeu dans la rivalité entre les deux camps adverses – derrière lesquels se profilent les bons et les méchants de la bataille eschatologique –, au tout début de ce qui aboutira à la guerre ouverte entre les deux, autorise à les mettre en parallèle ([88]). Et D. Dubuisson a pu relever

(84) Voir Dumézil (1968), p. 227-228.

(85) Voir Vielle (1996), surtout p. 39-70, 114-158, Allen (2002), p. 165-177.

(86) Voir Dubuisson (1990-1991). Notre collègue indianiste fait surtout intervenir dans son étude une comparaison entre l'héroïne du *Ramayana*, Sita, et Hélène ; mais le personnage de Sita ne nous intéresse pas ici : relevons simplement qu'il prolonge la même figure de déesse trivalente indo-européenne que Draupadi.

(87) Voir respectivement *Odyssée* 4, 143-146, 14, 68-69 ; cf. *Iliade* 2, 161-162, 3, 126-128, *Odyssée* 11, 436-440.

(88) Sita, dans le *Ramayana*, est plus directement l'enjeu du conflit, puisque le poème relate l'enlèvement de l'héroïne par le méchant Ravana et sa récupération par son mari Rama. Dans le *Mahabharata*, Draupadi échappe à Duryodhana (puisque la première partie de dés, au cours de laquelle elle a été perdue par Yudhisthira, est annulée et qu'elle n'est plus l'enjeu de la seconde, qui se conclut par l'exil des Pandava où elle accompagne ses maris). Il n'y a donc pas de récupération de Draupadi à la fin de la grande bataille. Cette différence ne rend pas pour autant caduc le rapprochement entre Hélène et Draupaudi, ni surtout le fait que, dans d'autres traditions qu'on peut rattacher à la thématique de la bataille eschatologique, on retrouve, à la fin, le motif de la reprise du personnage féminin enlevé, que ce soit le même que celui dont l'enlèvement a déclenché l'ensemble de la crise (cas d'Hélène en Grèce) ou un autre (cas de Clélie à Rome).

l'existence de points de rapprochements spécifiques, comme le motif de l'héroïne traînée par les cheveux ([89]) : étant donné l'importance du thème de la chevelure dans la représentation de cette divinité féminine, le trait mérite d'être souligné ([90]).

Hélène, Lucrèce, Clélie

Mais le plus important est que, dans les deux cas, les figures féminines apparaissent comme l'enjeu de la lutte, que se disputent les personnages positifs et leurs adversaires. Dans les deux traditions, cet élément féminin appartient au groupe des premiers – Lucrèce est l'épouse de Collatin comme Hélène est celle de Ménélas – et fait l'objet d'une tentative d'appropriation de la part d'un personnage négatif – Sextus Tarquin à Rome et Pâris dans le cycle troyen. Sans doute les modalités de cette attaque sont-elles différentes : Lucrèce, personnage positif, meurt à la suite de l'outrage que lui a fait subir le fils du tyran et sort dès lors de la narration, tandis qu'Hélène – à la manière de Sita dans le *Ramayana* – est enlevée jusqu'à Troie par le prince troyen, avant que son mari la reprenne à la fin du cycle légendaire. Surtout, alors que Lucrèce subit contre sa volonté l'outrage que lui inflige le jeune Tarquin et qu'il en va de même pour Sita dans l'épopée de Rama, Hélène – personnage dont les connotations sont tout autres qu'uniquement positives ! – se laisse séduire sans aucune difficulté par Pâris ([91]). Mais c'est bien à partir de cette appropriation par l'élément négatif que représente Sextus Tarquin ou Pâris que s'enchaîne

(89) Voir DUBUISSON (1990-1991), p. 227-228. Pour Draupadi, *Mahabharata* 2, 67 ; pour Hélène, EURIPIDE, *Hélène* 116 (mais le détail, qui apparaît dans l'iconographie, remonte à l'*Ilioupersis*). La même inversion joue ici : dans le cas d'Hélène, personnage négatif, c'est son époux légitime, Ménélas, qui la traîne par les cheveux lorsqu'il la reprend après la prise de Troie, alors que dans le cas de Draupadi (comme dans celui de Sita dans l'autre épopée indienne), c'est le personnage négatif (en l'occurrence le frère de Duryodhana, Duhsasana) qui se saisit d'elle.

(90) La beauté de la chevelure d'Hélène est soulignée (HÉSIODE, *Les travaux et les jours* 165) au même titre que celle de Draupadi (*Mahabharata* 2, 65, cité plus haut note 76) ; le même trait est noté pour Sita (*Ramayana* 3, 34). L'importance de la chevelure dans la représentation de la figure divine sous-jacente a été étudiée par D. Dubuisson dans DUBUISSON (1986), p. 90-96, et déjà dans DUBUISSON (1978).

(91) Cela est cohérent avec la promesse faite par Aphrodite au jeune prince à la suite du jugement des déesses : elle est dite l'avoir directement aidé dans son entreprise (*Chants Cypriens*, frag. 17 KINKEL ; EURIPIDE, *Troyennes* 943 ; LUCIEN, *Dialogues des dieux* 20, 13).

la suite des événements aboutissant à l'affrontement général – et déjà au départ du responsable du forfait (par son expulsion dans la tradition romaine, par sa fuite dans la légende troyenne), préalable à l'éclatement du conflit (par attaque des forces marquées négativement pour Rome, par l'organisation d'une expédition punitive par l'élément marqué positivement dans le cas de la guerre de Troie). En outre, pour la partie finale de l'aventure troyenne d'Hélène – sa réappropriation par son époux légitime Ménélas –, nous avons vu que la tradition romaine pouvait offrir un parallèle, mais mettant en jeu un autre personnage, Clélie – dont la réintégration au sein de ses concitoyens romains marque la fin du conflit, tout comme la récupération de la fille de Léda par les Achéens marque le terme de la guerre de Troie (92). Les deux volets de ce qui advient à Hélène sont distribués, à Rome, sur deux figures distinctes – Lucrèce répondant à son rôle initial, Clélie à sa place dans le dénouement de la crise.

Corrélativement, on retrouve, dans l'histoire de Lucrèce, des aspects liés à la légende d'Hélène, mais qui en concernent la partie initiale et n'appellent pas de correspondant dans l'histoire de Clélie. Ainsi, point que nous avons déjà relevé à propos de la comparaison entre Lucrèce et Draupadi, le déclenchement de la guerre fait intervenir le motif du serment prêté par les membres du camp connoté positivement de punir l'affront que constitue l'atteinte au personnage féminin, en vertu duquel ils seront solidaires de son époux dans le conflit qui va s'engager. Dans le récit romain, il s'agit du serment dont Brutus prend l'initiative : on peut évoquer comme correspondant dans la tradition sur la guerre de Troie le serment par lequel les prétendants à la main d'Hélène se sont engagés, dès avant le choix de son époux, de respecter ce choix et de venir au secours de l'heureux élu si quelqu'un attentait à cette union (93) – serment qui motivera leur intervention dans la guerre. Ici encore, l'application du thème offre des divergences. Dans la tradition grecque, le serment est

(92) S'agissant de Clélie, nous avons vu la portée symbolique que pouvait recouvrir le thème du passage des eaux du Tibre, comme passage de la vie à la mort puis de la mort à la vie (voir plus haut, p. 150-152) ; le motif des eaux franchies par le personnage féminin, dans un sens lors de son départ, puis dans l'autre lors de son retour, existe aussi pour Hélène que Pâris enlève sur son bateau pour la mener jusqu'à Ilion, avant que Ménélas ne lui fasse refaire le trajet en sens inverse.

(93) Scholie à HOMÈRE 2, 339, citant STÉSICHORE ; EURIPIDE, *Iphigénie en Aulide* 58 ; ISOCRATE, *Éloge d'Hélène* 10, 40 ; APOLLODORE, *Bibliothèque* 3, 10, 8-9 ; HYGIN, *Fables* 78 ; PAUSANIAS 3, 20, 9.

prêté bien avant l'arrivée de Pâris, et même avant l'union de Ménélas et Hélène, et ce qui est en jeu est l'honneur du mari et non celui de la femme – la figure d'Hélène étant bien sûr aux antipodes du modèle de *pudor* qu'est Lucrèce. Mais l'importance du motif dans l'enclenchement des hostilités n'en mérite pas moins d'être souligné (94), et nous avons vu que le *Mahabharata* pouvait également être invoqué sur ce point – ce qui laisse penser que le thème du serment remontait au schème mythique dont toutes ces traditions paraissent procéder (95).

Un autre élément de la tradition sur Hélène peut être rapproché de l'histoire de Lucrèce. Celle-ci, dans le récit de Tite-Live, sort victorieuse d'une sorte de concours entre leurs femmes que les jeunes officiers romains du siège d'Ardée ont organisé pour savoir qui d'entre elles l'emportait sur les autres : l'affirmation péremptoire de Collatin – «Rien ne sert de discuter, aucune autre ne vaut (ma) Lucrèce» (96) – est prouvée par la vérification à laquelle leur groupe procède aussitôt, en rentrant inopinément à Rome et à Collatia. Ce concours, qui tourne autour d'une femme, et de celle dotée des qualités les plus hautes, peut être dans une certaine mesure rapproché du jeu de dés dont Draupadi est l'enjeu au chant II du *Mahabharata*. Mais Lucrèce n'est pas, à proprement parler, l'enjeu de la compétition ; et le motif du jeu truqué, qui apparaît égale-

(94) Le serment est prêté par les prétendants sur un cheval sacrifié ce qui justifie le nom d'*Hippou mnèma*, monument du cheval, donné au lieu où la cérémonie se déroula, sur le mont Taygète, ainsi que l'explique Pausanias. Le détail du cheval, qui annonce le cheval de Troie qui permettra la prise de la ville, n'est sans doute pas un élément anodin. Étant donné la place du cheval dans la tradition grecque (cheval de Troie), indienne (*asvamedha*, dont le rituel fait l'objet du chant XIV du *Mahabharata*) et romaine (épisode de Clélie), pour ce qu'on peut considérer comme la fin de la grande crise (sur ce point, VIELLE (1996), p. 158), on peut se demander si l'insistance sur cet animal, non seulement dans cet épisode du cycle troyen, mais aussi, dans la tradition romaine, dans le cadre du concours entre les femmes – sur lequel nous allons nous arrêter –, avec la course effrénée que les jeunes officiers font de leur camp devant Ardée jusqu'à Rome et Collatia, n'est pas un reflet de l'importance de l'animal dans la thématique indo-européenne sous-jacente.

(95) Dans la tradition germanique, qui ne fait pas intervenir de personnage féminin, mais pour laquelle le rôle de Baldr peut être dans une certaine mesure comparé à celui de Draupadi ou Hélène, on ne sera pas surpris de retrouver le thème du serment prêté en faveur d'une figure positive, en liaison avec Baldr. Il apparaît, associé aux circonstances de la mort de Baldr (qui répond, dans une certaine mesure, à l'attentat contre Lucrèce ou Draupadi, ou à la séduction d'Hélène), lorsque Odinn fait jurer à toutes les créatures de ne pas attenter à la vie de son fils – mais en omettant de faire prêter ce serment au gui, qui fournira à Loki l'arme fatale.

(96) TITE-LIVE 1, 57, 7.

ment dans la tradition scandinave du *Ragnarök*, n'est pas présent dans cet épisode (97). Aussi évoquera-t-on plutôt le concours qui se situe au tout début de l'enchaînement des événements qui conduiront à l'enlèvement d'Hélène par Pâris et, de là, à la guerre de Troie : la compétition entre les trois déesses qu'eut à arbitrer le jeune berger troyen sur le mont Ida, d'où Aphrodite sortit victorieuse par rapport à Héra et Athéna – et à la suite de laquelle le jeune prince gagna de pouvoir séduire la plus belle des femmes, Hélène. Bien évidemment, Lucrèce n'a rien de commun avec la voluptueuse déesse de l'amour et ce qui est mis en avant dans son cas, pour en faire la meilleure des femmes, relève des qualités de la matrone, qui seraient plutôt dans la fable grecque du ressort de la déesse du mariage, Héra, ou de celle qui préside à l'activité du tissage, Athéna, que de celles que patronne la mère de Cupidon. On n'imagine guère la prude épouse de Collatin dans la tenue que les artistes se sont plu à représenter pour Aphrodite ! Mais il convient de faire intervenir ici, une fois de plus, un processus d'inversion : dans le cas de Lucrèce, personnage entièrement positif, ce sont ses qualités positives qui sont mises en valeur et qui lui permettent de l'emporter. Mais, dans la suite de l'histoire, ces qualités positives vont susciter l'agression d'un personnage connoté négativement : Sextus Tarquin. Inversement, dans le jugement de Pâris, le résultat du concours ne peut pas être considéré comme conforme à la hiérarchie des valeurs. Déjà dans l'unique allusion que l'*Iliade* fait à l'événement, il est fait état de «la folie d'Alexandre», qui «a donné le prix à (celle des déesses) qui lui avait donné le prix de la pernicieuse lascivité (98)». En fait, si on fait intervenir la tripartition fonctionnelle – puisque le choix du jeune Troyen peut s'analyser de cette manière, comme l'avait vu G. Dumézil (99) –, on constate que Pâris procède à un renversement de l'ordre qui serait attendu : choisissant la troisième fonction, représentée ici par Aphrodite, au détriment des deux fonctions supérieures, représentées respectivement par Héra et Athéna, il fait ce qu'on doit considérer comme un mauvais choix, qui certes lui permet, dans l'immédiat, de pro-

(97) Sur le rapprochement entre la partie de dès truquée où Yudhisthira perd Draupadi et le jeu du lancer de projectiles, faussé par le recours par Loki au gui, qui aboutit à la mort de Baldr, voir DUMÉZIL (1968), p. 228-229. Dans l'histoire de Lucrèce, le résultat du concours est, si on veut, faussé par Sextus Tarquin, qui jette alors son dévolu sur Lucrèce ; mais le concours lui-même n'est pas truqué par le personnage connoté négativement.

(98) *Iliade* 24, 26-30.

(99) Cette analyse a été proposée dans DUMÉZIL (1953), p. 27-28 ; elle est reprise et précisée dans DUMÉZIL (1968), p. 580-586 (*Le jugement de Pâris*).

fiter des charmes de la belle Hélène, mais au prix d'un bouleversement de l'ordre de la société – et tout d'abord du mariage de Ménélas, garanti par le serment des anciens prétendants. Son choix ne peut donc amener, à terme, que des catastrophes ([100]). De ce concours, vicié dans son principe, à la différence de celui dont Lucrèce est sortie victorieuse, est issu l'enlèvement d'Hélène : mais là encore, on se trouve en présence d'une inversion par rapport à l'histoire de Lucrèce, puisque, loin d'être la victime innocente qu'offre le récit romain, la légende grecque fait d'Hélène la complice de son ravisseur. Ce qui a aussi pour conséquence que le serment appelant les membres du camp connoté positivement à venger l'affront subi, au lieu de porter sur la défense de l'honneur de la femme, comme dans l'histoire de Lucrèce, met en jeu uniquement celui de son mari trompé. Il y a donc là une série de renversements que nous pouvons synthétiser par le tableau suivant :

(100) D'une manière analogue, D. Dubuisson, dans DUBUISSON (1985), a relevé que, dans le *Mahabharata*, la crise que constitue l'affrontement entre les bons Pandava et leurs mauvais cousins, Duryodhana et ses frères, est consécutive à une série de choix malencontreux, faits au niveau des générations anciennes de la famille des Kuru, qui ont bouleversé l'ordre fonctionnel, en donnant à la troisième fonction le pas sur les deux fonctions supérieures, puis en excluant de la succession royale et familiale le personnage de première fonction. C'est ce qu'exprime le fait qu'aux deux générations qui précèdent celles directement impliquées dans le drame (celle de Pandu, avec ses deux frères Dhrtarastra et Vidura – correspondant respectivement au dieu souverain Varuna et aux deux auxiliaires de la souveraineté Bhaga et Aryaman –, et celle des Pandava – correspondant au dieu souverain de type Mitra, aux deux dieux guerriers Vayu et Indra, aux jumeaux Nasatya), dans les groupes de trois frères qui se sont succédés dans la famille (générations de Devapi, Bahlika, Santanu, puis de Bhisma, Citrangada, Vicitravirya), groupes qui se laissent chaque fois ordonner selon les trois fonctions, on assiste à un bouleversement de l'ordre attendu. À la première de ces deux générations, c'est le personnage correspondant au troisième niveau fonctionnel, Santanu, qui exerce le pouvoir et perpétue la lignée. À la génération suivante, à cause du désir de son père d'épouser la fille du roi des pêcheurs, ce n'est pas au fils né de sa première union avec Ganga, Bhisma (qui représente dans cette série de trois frères l'élément de première fonction), qu'est conféré le pouvoir royal, mais à ses frères (le guerrier Citrangada, mort rapidement au combat, puis le voluptueux Vicitravirya, mort non moins rapidement épuisé par l'amour de ses deux femmes) ; et c'est du dernier des frères, représentant dans la série l'élément de troisième fonction, que naissent Pandu et ses frères, par le truchement de l'ascète Vyasa.

Lucrèce	Hélène
Concours entre les femmes des officiers romains	Concours entre les déesses grecques, arbitré par Pâris
Choix juste : la vertueuse Lucrèce l'emporte	Choix erroné : Aphrodite (IIIème fonction) l'emporte sur Héra (Ière fonction) et Athéna (IIème fonction)
Sextus Tarquin, personnage négatif, décide d'imposer son amour à Lucrèce	Pâris, personnage négatif, obtient comme récompense de pouvoir séduire Hélène
Lucrèce résiste et est violée par Tarquin ; suicide de la matrone romaine	Hélène accepte les propositions de Pâris et se laisse emmener par lui à Troie
Les Romains s'engagent par serment à venger Lucrèce	Les Achéens, en vertu du serment qu'ils ont prêté, décident de venger Ménélas
Les Tarquins sont chassés de la ville et la guerre s'engage lorsqu'ils veulent rétablir leur pouvoir et attaquent Rome	Pâris s'enfuit à Troie avec Hélène et les Achéens lancent leur expédition contre Troie

Dualité de Lucrèce et Clélie : aspects comparatifs

Par rapport à la figure d'Hélène, on peut donc dire que le personnage de Lucrèce, dans le récit romain, répond à certains de ses aspects, tandis qu'on en retrouve d'autres chez Clélie. Mais il serait erroné de supposer que Rome ait nécessairement réparti sur deux figures distinctes ce qui, à l'origine, aurait concerné une figure unique, une femme qui aurait été l'enjeu de la lutte entre bons et méchants, dont l'agression par ces derniers aurait marqué le début de la crise et dont la récupération aurait pris place à la fin de celle-ci. Il est certes possible d'imaginer un état de légende où, à la manière d'Hélène, Lucrèce aurait été enlevée par Sextus Tarquin et reprise par les Romains à la suite d'une victoire sur Porsenna, victoire dont peut-être certains indices se laissent entrevoir dans la tradition. Mais une telle supposition reste gratuite. Il serait dangereux de considérer le modèle grec, où une seule femme apparaît au début et à la fin de la crise, comme le seul conforme à ce qui pouvait exister dans le schéma de la bataille eschatologique telle que les Indo-Européens se la représentaient, qu'il soit plus «authentique» que le modèle romain qui

met en scène deux personnages féminins distincts ([101]). Il ne convient pas de figer en une forme unique ce qu'a pu être le mythe de la grande bataille entre les forces du bien et celles du mal. Dans le *Mahabharata*, la place dévolue à Draupadi est beaucoup plus limitée que celle tant d'Hélène que de Lucrèce et Clélie et elle n'intervient guère, dans l'intrigue, que dans la phase initiale, au moment du départ en exil des Pandava – ce qui, à Rome, est du ressort de Lucrèce, non de Clélie – et sans qu'on puisse dire que Draupadi ait un rôle aussi important que celui de Lucrèce, ou d'Hélène, dans le déclenchement de la crise. Quant au *Ragnarök*, il offre une situation comparable à ce qu'on a dans le mythe grec avec Hélène, en ce sens qu'on y voit un personnage enlevé et au début et reparaissant à la fin, une fois la crise achevée. Mais ce n'est pas un personnage féminin, mais Baldr, lequel, comparativement parlant, répond à un tout autre modèle, celui d'un des deux auxiliaires de la souveraineté.

D'autre part, Clélie est loin d'avoir le rôle passif, de simple enjeu de la lutte, qui est celui d'Hélène (et dans une certaine mesure de Baldr) dans la crise. Elle est un acteur essentiel de son dénouement et nous avons pu la comparer, de ce point de vue, à des figures aussi importantes dans la conclusion de la crise que Vidarr dans le mythe scandinave ou Krsna dans l'épopée indienne. Par ailleurs, sa nature de jeune fille – qui la différencie de la matrone Lucrèce, et aussi d'Hélène (ou Draupadi) – est un trait significatif d'un point de vue comparatif : elle représente de ce fait, pour Rome, l'équivalent de ce qu'est, chez les Scandinaves, la génération des jeunes dieux, ceux qui présideront aux destinées du monde nouveau surgi des eaux après la crise, ou, pour l'Inde, l'enfant Pariksit, miraculeusement sauvé de l'anéantissement et succédant à Yudisthira à la fin du *Mahabharata*. Par là, Clélie, en tant que représentante de la jeune génération, a une signification comparative qui ne se retrouve pas dans le personnage d'Hélène – et peut correspondre à une donnée ancienne. Par rapport donc à ce qu'on a avec Hélène dans le cycle troyen, on peut dire que la dualité Lucrèce/Clélie qu'on rencontre à Rome constitue, d'un point de vue indo-européen, une autre possibilité qui existait de rendre compte de la crise eschatologique et de penser le rôle que pouvaient y jouer des figures féminines. Le récit romain en a largement usé, en faisant jouer l'opposition de Lucrèce et Clélie sur de nombreux points, comme ceux que relève le tableau suivant :

(101) Nous avons vu plus haut, p. 221-222, n. 57, ce à quoi répondait, d'un point de vue purement romain, l'existence de ces deux figures de femmes.

LUCRÈCE	CLÉLIE
déclenche la crise	conclut la crise
matrone	jeune fille
rôle passif	rôle actif
meurt	échappe à sa condition d'otage
modèle de pudeur	modèle de courage
quenouille	cheval
fait l'objet d'un jugement positif de tous	force l'admiration de tous
suscite la convoitise de S. Tarquin	suscite l'admiration de Porsenna
victime des manigances de S. Tarquin	échappe à l'embuscade des Tarquins
reste dans sa maison	va-et-vient Rome/camp de Porsenna
seule avec ses servantes	dans un groupe de sa classe d'âge
cheval : utilisé par les hommes pour venir la voir	(dans certaines versions) passe le Tibre à cheval
par sa mort amène les Romains à la révolte contre les Tarquins	par son évasion amène Porsenna à conclure la paix avec les Romains

CHAPITRE 7

Brutus

Mort de Brutus et mort des dieux scandinaves

Si le viol et le suicide de Lucrèce relèvent de la thématique indo-européenne de la bataille eschatologique, cela élargit sensiblement l'ampleur de la comparaison par rapport à la seule guerre de Porsenna et la «geste de Publicola» de G. Dumézil. Il est dès lors tentant de s'interroger sur le personnage qui occupe le devant de la scène dans cette période : Brutus, lui dont Cicéron affirmait sans ambages que c'était lui qui «débarrassa ses concitoyens du joug injuste de ce cruel esclavage» qu'était la tyrannie du Superbe, à qui l'auteur de la *Rhétorique à Herennius* faisait proclamer «Moi, j'ai chassé les rois, moi, j'ai fait naître la liberté, qui n'existait pas», dont Valère-Maxime disait qu'il «joui(ssai)t d'une gloire égale à celle de Romulus, puisque, si l'un a fondé la ville, l'autre a fondé la liberté de Rome» et Sénèque que «c'est à Brutus que nous devons la liberté» (1). Souvenir de son rôle essentiel, on le reconnaissait dans la huitième statue qui s'élevait sur le Capitole, à côté de celles des sept rois (2). C'est assurément Brutus qui apparaît d'emblée, lors du suicide de la matrone outragée, comme l'acteur principal de cette période du côté des Romains. Alors que le mari de Lucrèce, Tarquin Collatin, reste au second plan, sans que même sa qualité de consul, charge qu'il ne gèrera que très provisoirement, suffise à lui donner beaucoup de lustre et alors que Valerius Publicola, à ce stade, n'est encore qu'un comparse, Brutus est indiscutablement le chef du camp des bons, les Romains. C'est lui qui engage la lutte contre les Tarquins et conduit la révolte au succès, avant

(1) Cicéron, *De la république* 2, 46 (cf. *Tusculanes* 1, 89, *Philippiques* 1, 6, 13, 5, 6, 17) ; *Rhétorique à Herennius* 4, 66 ; Valère-Maxime 5, 8, 1 ; Sénèque, *Consolation à Marcia* 16, 2.

(2) Dion Cassius 43, 45 ; mais une explication alternative reconnaissait dans cette huitième figure celle de Titus Tatius, l'associé sabin de Romulus.

de poser les bases du nouveau régime (3). Si le modèle de la grande bataille s'applique à cette partie du récit traditionnel sur le passage de la monarchie à la république, on s'attend à ce qu'un personnage aussi central que le premier consul de l'histoire romaine (4) entre dans le champ d'application de la comparaison.

Un point incite à envisager cette perspective : Brutus périt dans un affrontement d'allure fantastique, où il s'entretue avec un des fils du roi Tarquin et qui se déroule dans le contexte d'une bataille particulièrement sanglante, la première qu'eut à livrer la jeune république contre les tentatives de restauration du tyran déchu, la bataille de la forêt Arsia (5). La mort de Brutus, avec son aspect irréel (6), ne peut pas ne pas évoquer le déroulement de la bataille eschatologique, tel qu'en particulier la tradition germanique le présente. Le Destin des dieux culmine en effet sur le choc grandiose des dieux et des démons, choc terrible qui voit les

(3) CICÉRON, dans *Brutus* 13, 53, dit de Brutus qu'«il fixa les magistrats annuels, les lois et les tribunaux auxquels serait soumise la cité qu'il avait libérée de la tyrannie perpétuelle des rois». Cette fonction de Brutus apparaît clairement dans le long discours que Denys d'Halicarnasse lui attribue à la fin de son livre 4 (73-83) ; mais même la narration, autrement nerveuse, de Tite-Live lui confère un rôle essentiel dans l'organisation du nouveau régime (2, 1, 7-11), quand bien même l'historien padouan estime que, pour instaurer le consulat, les Romains se sont référés aux dispositions qu'avait prévues le roi populaire Servius Tullius, dont l'assassinat par Tarquin le Superbe avait empêché la mise en application (1, 60, 4 ; cf. 1, 48, 9).

(4) La qualité de premier consul de Brutus est soulignée par VALÈRE-MAXIME 5, 6, 1, OROSE 2, 5, 1 ; ces auteurs n'évoquent même pas son collègue au consulat, Tarquin Collatin.

(5) Nous donnons cette localisation, qui est celle de TITE-LIVE 2, 8, 2 ; DENYS D'HALICARNASSE évoque un «pré Naevien» (*Naibion*) en 5, 14, 1, nom que les éditeurs rétablissent généralement dans le texte de PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 9, 2 (où les manuscrits donnent *Aisoueion* ou *Ansouion*).

(6) Cet aspect irréel du combat, où les deux adversaires se précipitent l'un contre l'autre et se percent mutuellement de leur lance dès le premier choc, distingue nettement l'affrontement de Brutus et de Tarquin des combats entre chefs auxquels donne lieu la bataille du lac Régille (TITE-LIVE 2, 19-20, DENYS D'HALICARNASSE 6, 5-13). Les nombreux combats de chefs qui sont évoqués pour cette rencontre (le maître de cavalerie Titus Aebutius attaque le chef latin Octavius Mamilius et tous deux se blessent ; le frère de Publicola, Marcus Valerius, attaque un fils du roi Tarquin et est tué dans la mêlée ; le légat Titus Herminius attaque Octavius Mamilius et le tue, puis se fait blesser à mort alors qu'il dépouille le cadavre de ses armes) ont un aspect beaucoup plus réaliste. Cela renforce le fait que cette rencontre, dont la narration s'inspire par ailleurs nettement du modèle grec de la bataille de la Sagra (voir plus loin, n. 13), ne peut être considérée, à nos yeux, comme le prolongement romain du thème de la bataille eschatologique des Indo-Européens.

adversaires se jeter les uns sur les autres et, pour la plupart, se porter mutuellement la mort dès leur premier affrontement. Voici comment le décrit Snorri, dans *Gylfaginning* 50 :

> «Il arrivera quelque chose d'extrêmement remarquable : le loup avalera le soleil et les hommes découvriront que cela est un grand préjudice. L'autre loup avalera la lune et cela aussi sera d'un grand détriment. Il faut aussi mentionner que le sol et toutes les montagnes trembleront tant que les arbres seront déracinés, les monts s'effondreront et toutes les chaînes, tous les liens se briseront et seront arrachés. Le loup Fenrir se détachera, la mer déferlera sur la terre car le serpent de Midgard se retournera dans sa fureur de géant et montera à terre. Là-dessus se détache le navire qui s'appelle Naglfari ; il est fait des ongles des morts (...) Le géant qui le dirige s'appelle Hrym. Le loup Fenrir va, la gueule béante, la mâchoire inférieure contre la terre, la supérieure contre le ciel. Il béerait plus encore s'il en avait la place. Le feu jaillit de ses yeux et de ses naseaux. Le serpent de Midgard crache du venin, fomentant des tourbillons par les airs et les eaux, hideux à voir et voyageant aux côtés du loup. Dans le fracas, le ciel s'entrouve et les fils de Muspell arrivent chevauchant. Surtr vient en tête, précédé et suivi de feu ardent (...) Les fils de Muspell se rendent à la bataille dans une plaine qui s'appelle Vigrid. Y arrivent également le loup Fenrir et le serpent de Midgard. Loki s'y trouve aussi, ainsi que Hrym avec lui tous les Thurses du givre ; accompagnent Loki tous les guerriers de Hel (...). Quand ces événements arrivent, Heimdallr se lève et souffle de toutes ses forces dans le Gjallahorn. Il appelle tous les dieux et ils tiennent conseil. Alors Odinn chevauche jusqu'à la source de Mimir et lui demande conseil, pour lui et pour son armée. Le frêne Yggdrasil tremble et nulle créature n'est sans crainte dans le ciel et sur la terre. Les Ases et tous les *einherjar* revêtent leur armure et s'avancent à la bataille sur la plaine. En tête marche Odinn, en heaume d'or et belle cotte de mailles, avec sa lance qui s'appelle Gungnir. Il marche à la rencontre du loup Fenrir. Il a Thorr à ses côtés, mais Thorr ne peut pas l'aider, car il a suffisamment à faire à se battre contre le serpent de Midgard. Freyr va se battre contre Surtr et il y a rude mêlée avant que Freyr ne tombe. La cause de sa mort, c'est qu'il lui manque la bonne épée qu'il a donnée à Skirnir. S'est également détaché le chien Garm, enchaîné au dehors de Gnipahellir ; c'est un monstre malfaisant qui n'a pas son pareil. Il lutte contre Tyr et ils s'entretuent. Thorr occit le serpent de Midgard et fait neuf pas, puis il tombe à terre, tué par le venin que le serpent a vomi sur lui. Le loup engloutit Odinn. C'est sa mort. Mais l'instant qui suit, Vidarr se précipite et écrase d'un pied la mâchoire inférieure du loup. À ce pied, il porte la chaussure que, depuis toujours, les hommes ont fabriquée : ce sont les lamelles qu'on coupe aux chaussures aux talons et aux orteils : il faut jeter ces languettes si on veut venir à l'aide

des Ases. D'une main, il saisit la mâchoire supérieure du loup et lui arrache la gueule : ce sera la mort du loup. Loki se bat contre Heimdallr et ils s'entretuent. Puis Surtr projette du feu sur la terre et consume tous les mondes. (7)»

À Rome, bien sûr, nous ne sommes pas dans le domaine du mythe ; les adversaires qui se combattent sont purement humains et il le font dans un lieu bien localisé du Latium, la forêt Arsia. Il n'en reste pas moins que la fin de Brutus survient de la même manière que celle des dieux scandinaves : elle se produit dans le cadre d'une bataille décisive, où les forces en présence, les Étrusques des cités méridionales venus assaillir Rome en portant secours au monarque d'origine tyrrhénienne qu'était le roi Tarquin et les Romains, s'affrontent et où Brutus se mesure en combat singulier avec un des principaux représentants du parti adverse, un des fils de Tarquin le Superbe, en un choc qui aboutit à leur mort à tous deux. Le trait caractéristique de la fin conjointe de chefs des bons et des méchants, s'entretuant mutuellement, qui est un des aspects les plus frappants du mythe germanique, se retrouve pour le père fondateur de la république romaine et s'inscrit dans le contexte général d'un combat terrible où les pertes des deux camps, très lourdes, sont quasiment égales. C'est ainsi que les principaux témoins relatent la mort de Brutus (8). Ce point reste constant chez Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque en dépit des différences de leur narration (9) :

(7) Traduction de R. Boyer dans BOYER (1974).

(8) Présentations rapides de la bataille où Brutus périt en VALÈRE-MAXIME 5, 6, 1, FLORUS 1, 4 (1, 11), 6 (situant la bataille marquée par la mort conjointe de Brutus et d'Arruns Tarquin à la fin de la guerre contre Porsenna, après l'évasion de Clélie et le renoncement du roi de Chiusi à défendre les Tarquins), *De uiris illustribus* 10, 6, EUTROPE 10, 1, OROSE 2, 3 ; courtes allusions à la mort de Brutus aussi en CICÉRON, *Tusculanes* 1, 89, 4, 50 (précisant que son adversaire était Arruns Tarquin), *De la vieillesse* 74.

(9) Chez Tite-Live, la mort de Brutus survient dans un engagement de cavalerie, antérieur au moment où les troupes se disposent pour livrer une bataille rangée, alors que chez Denys d'Halicarnasse le combat singulier entre Brutus et Arruns Tarquin se déroule devant le front des deux armées rangées en bataille ; c'est sans doute cette même version que suit Plutarque, dans sa rapide présentation des faits ; mais, chez tous les auteurs, le choc mortel de Brutus et Arruns est posé en préalable à la grande bataille, sanglante, qui décide du sort de la guerre.

Tite-Live 2, 6, 5 – 7, 3 (traduction de G. Baillet)

«Aussi les deux cités (Véies et Tarquinia) fournirent-elles deux armées à Tarquin pour reconquérir son trône et châtier par les armes les Romains. À la suite de cette invasion, les consuls s'avancent contre l'ennemi. (6) Valerius fait marcher l'infanterie en bataillon carré ; Brutus prit les devants en éclaireur avec la cavalerie. De même la cavalerie précédait la colonne ennemie, sous le commandement d'Arruns Tarquin, fils du roi ; le roi suivait avec son infanterie. (7) Quand Arruns devina de loin à ses licteurs la présence d'un consul et qu'en s'approchant, il distingua sans ambiguïté les traits mêmes de Brutus, tout brûlant de colère, il s'écria : «Le voilà celui qui nous a jetés en exil hors de notre patrie. Et c'est lui, oui, qui, paré de nos insignes s'avance plein d'orgueil. Dieux vengeurs des rois, assistez-moi !» (8) Il donne de l'éperon à son cheval et, dans sa fureur, pique droit vers le consul. Brutus se sentit menacé ; mais les généraux d'alors se faisaient un point d'honneur de payer de leur personne : il s'empresse donc d'accepter le combat. (9) Tel fut l'acharnement des deux combattants et leur désir d'atteindre l'adversaire, sans songer à se couvrir eux-mêmes, que chacun d'eux fut percé par le coup de l'autre à travers son bouclier et qu'ils tombèrent de cheval cloués l'un à l'autre par leurs deux lances et blessés à mort. (10) En même temps toute la cavalerie engageait le combat et, peu après, l'infanterie, à son tour, entre dans l'action. L'avantage fut très variable et la bataille resta à peu près indécise. Des deux côtés, l'aile droite fut victorieuse et l'aile gauche battue. (11) Les Véiens, vaincus par les Romains comme toujours, s'enfuirent en désordre ; les Tarquiniens au contraire, adversaires nouveaux pour nous, tinrent bon et allèrent même jusqu'à refouler les Romains dans leur secteur.

(8, 1) Malgré cette issue de la bataille, une telle frayeur s'empara de Tarquin et des Étrusques qu'ils abandonnèrent leur entreprise sans la mener jusqu'à terme et que, dans la nuit, les deux armées de Véies et de Tarquinia reprirent la route de leurs foyers respectifs. (2) On mêle le merveilleux à ce combat : dans le silence de la nuit suivante, on aurait entendu sortir de la forêt Arsia une grande voix, qu'on crut être celle du dieu Silvain, et elle aurait dit qu'un Étrusque de plus était tombé dans la bataille et que la victoire était donc aux Romains. (3) En tout cas, les Romains partirent en vainqueurs, les Étrusques en vaincus : car, au lever du jour, comme aucun ennemi était en vue, le consul Publius Valerius fit enlever les dépouilles et rentra en triomphe à Rome.»

Denys d'Halicarnasse 5, 14, 1 -17, 1

«Une fois qu'ils eurent décidé ces mesures et accompli les préparatifs nécessaires pour la guerre, (Brutus et Publicola) maintinrent quelque temps

leurs forces rassemblées dans les plaines à proximité de la ville, rangées sous leurs enseignes et sous leurs chefs et s'exerçant pour la guerre : ils avaient été informés de ce que les exilés réunissaient une armée contre eux avec des contingents venant de toutes les villes d'Étrurie et que deux cités, Tarquinia et Véies, les appuyaient ouvertement dans leur tentative de restauration, toutes deux avec des forces considérables, et que des volontaires venaient d'autres cités, les uns envoyés par leurs amis, les autres comme mercenaires. Quand les Romains apprirent que leurs ennemis s'étaient déjà mis en campagne, ils décidèrent d'aller à leur rencontre et, avant qu'ils ne franchissent le fleuve, ils le firent passer à leurs troupes et, se portant en avant, ils établirent leur camp à proximité des Étrusques, dans l'endroit appelé pré Naevien, près d'un bois consacré au héros Horatius. (2) Il se trouvait que leurs forces étaient presque égales par leurs effectifs et que les deux armées s'avançaient au combat avec la même ardeur. Le premier affrontement fut un bref engagement de cavalerie, dès que les adversaires s'aperçurent, avant que les fantassins n'établissent leur camp, ce qui leur permit de tester leurs forces respectives, et, sans qu'il y eut ni vainqueurs, ni vaincus, tous deux se retirèrent à l'abri de leurs défenses. Ensuite les fantassins et les cavaliers des deux armées engagèrent le combat, après s'être disposés de la même manière, en ayant placé la phalange des fantassins au centre et la cavalerie sur les deux ailes. (3) Celui qui commandait l'aile droite des Romains était Valerius, qui venait d'être élu consul, et il faisait face aux Véiens ; à l'aile gauche, c'était Brutus, dans le secteur où se trouvaient les forces de Tarquinia ; ceux qui les commandaient étaient les fils du roi Tarquin.»

(15, 1) «Alors qu'ils allaient en venir aux mains, un des fils de Tarquin, celui qui s'appelait Arruns, le plus vigoureux des frères par sa force physique et le plus remarquable par son intelligence, sortant du rang et ayant poussé son cheval tout près des Romains, de telle sorte que tous le reconnussent au physique et à la voix, couvrit d'injures le chef des Romains, Brutus, le traitant de bête sauvage qui s'était souillée du sang de ses enfants, lui reprocha sa lâcheté et sa vilenie et, finalement, le mit au défi de décider de toute la bataille en l'affrontant en combat singulier. (2) Lui, ne pouvant supporter ces reproches, fit lui aussi sortir son cheval des rangs, sans écouter les mises en garde de ses amis, et il se précipita au-devant de la mort qui lui était prescrite par le destin. Les deux adversaires, poussés par une égale fureur et prenant en compte non ce qui pouvait leur échoir, mais ce qu'ils voulaient accomplir, poussèrent à toute allure leurs montures l'une contre l'autre, en se portant tous deux, avec leur lance, des coups qui ne pouvaient manquer leur but, en perçant bouclier et cuirasse ; l'un plongea la pointe de sa lance dans le flanc de l'autre, l'autre dans ses reins. Leurs chevaux, se heurtant de leur poitrine, se cabrèrent sur leurs jambes

de derrière sous la violence de leur charge et, redressant la tête, jetèrent à bas leurs cavaliers. (3) Ceux-ci, après leur chute, restèrent étendus, versant de leurs blessures ouvertes un sang abondant tandis qu'ils agonisaient, et les autres combattants, lorsqu'ils virent que leurs chefs étaient tombés, se jetèrent en avant avec fracas et en poussant des cris. Il s'ensuivit le plus violent des combats, mené aussi bien par l'infanterie que la cavalerie, dont l'issue fut égale pour les deux camps. (4) En effet les Romains qui occupaient l'aile droite, dont le commandant était l'autre consul, Valerius, vainquirent les Véiens et, les poursuivant jusqu'à leur camp, ils couvrirent la plaine de cadavres ennemis, mais les Étrusques qui avaient été disposés à l'aile droite, sous les ordres de Titus et Sextus, les fils du roi Tarquin, mirent en fuite les Romains qui se trouvaient à l'aile gauche et, parvenus à proximité de leur camp, n'hésitèrent pas à essayer de le prendre d'assaut ; mais, après avoir reçu de nombreux coups de la part de ceux qui se trouvaient à l'intérieur du camp, qui tenaient bon, ils se replièrent. Ceux qui en assuraient la garde étaient ceux qu'on appelle triaires, vieux soldats expérimentés par de nombreuses guerres, qui sont ceux qui offrent le dernier recours au moment critique du combat, lorsqu'il n'y a plus d'autre espoir.»

(16, 1) «Alors que le soleil était déjà en train de se coucher, les deux armées se retirèrent dans leur camp, moins réjouies par leur victoire qu'accablées par l'importance de leurs pertes et persuadées que, s'il leur fallait de nouveau livrer bataille, elles ne seraient pas capables de mener le combat, du fait que ceux qui restaient étaient presque tous blessés. (2) La démoralisation et l'absence d'espérance de succès étaient plus grandes du côté des Romains à cause de la mort de leur chef ; et l'idée venait à beaucoup qu'il valait mieux pour eux lever le camp avant la levée du jour. Mais pendant qu'ils agitaient ces pensées et en discutaient entre eux, vers la première heure de la nuit, une voix se fit entendre, venant du bois près duquel ils avaient établi leur camp, s'adressant aux deux armées de telle manière que tous l'entendissent ; cette voix pouvait être celle du héros à qui était consacré le bois ou celle du dieu qu'on appelle Faunus. (3) En effet les Romains attribuent les mouvements de panique à cette divinité et toutes les apparitions qui se manifestent à la vue des hommes, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, en provoquant la terreur, et les voix surnaturelles qui frappent leurs oreilles sont dites chez eux être l'œuvre de ce dieu. La voix de la divinité exhorta les Romains à reprendre courage, car il avaient été vainqueurs, parce que, leur déclara-t-elle, les ennemis avaient eu davantage de morts. On raconte que Valerius, encouragé par cette voix, alors qu'on était encore en pleine nuit, mena ses troupes contre le camp de l'ennemi et, après lui avoir tué beaucoup d'hommes et en avoir chassé les autres, il se rendit maître du camp.»

(17, 1) «Telle fut l'issue du combat. Le lendemain, après avoir dépouillé les cadavres ennemis et enseveli les leurs, les Romains s'en retournèrent chez eux.»

Plutarque, *Vie de Publicola* 9, 1-8 (traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux)

«Comme Tarquin désespérait de reprendre le pouvoir grâce à la trahison, il trouva un accueil empressé chez les Étrusques, qui le ramenèrent avec une grande armée. (2) Les consuls firent sortir les Romains à leur rencontre et les rangèrent en bataille dans des lieux sacrés, appelés l'un le bois Horatius, l'autre le pré Naevius. (3) Ils commençaient à en venir aux mains, lorsqu'Arruns, fils de Tarquin, et Brutus, consul des Romains, se rencontrèrent, non par hasard, mais conduits par la haine et la colère, l'un voulant se venger du tyran et de l'ennemi de sa patrie, l'autre de son exil. Ils poussèrent donc leurs chevaux l'un contre l'autre (4) et luttèrent avec plus de fureur que de précaution, sans chercher à sauver leur vie ; finalement, ils périrent l'un contre l'autre. Ce terrible prélude fut suivi d'une bataille dont la fin ne fut pas moins sanglante ; après avoir porté et subi autant de coups l'une que l'autre, les deux armées furent séparées par un orage. (5) Valerius se trouvait fort embarrassé : il ne connaissait pas l'issue du combat et il voyait ses soldats découragés d'un côté par leurs propres pertes et exaltés de l'autre par celles de l'ennemi, tant le carnage était difficile à départager et le nombre des morts pareil de part et d'autre. (6) Cependant les uns et les autres, voyant de plus près leurs propres pertes, se croyaient plutôt vaincus que vainqueurs, lorsqu'ils conjecturaient les pertes de l'ennemi. La nuit étant survenue, telle qu'on peut l'imaginer pour des gens qui avaient mené un tel combat, le silence régnait dans les deux camps, lorsque, du bois sacré, soudainement agité, sortit, dit-on, une voix qui cria très fort que les Étrusques avaient perdu dans la bataille un homme de plus que les Romains. (7) C'était sans doute la voix d'une divinité. Car, inspirés par elle, les Romains eurent aussitôt l'idée de pousser hardiment de grands cris, tandis que les Étrusques, épouvantés et troublés à l'extrême, se précipitèrent hors de leur camp et se dispersèrent pour la plupart. Ceux qui y étaient restés, un peu moins de cinq mille hommes, furent attaqués et faits prisonniers par les Romains, qui pillèrent tout. (8) On dénombra les morts et on en trouva onze mille trois cents chez les ennemis, et un de moins chez les Romains. On dit que cette bataille eut lieu la veille des calendes de mars ([10]).»

(10) Plutarque est le seul à donner cette précision. Elle implique que la bataille ait lieu le dernier jour de l'année, puisque celle-ci débutait le 1er mars – ce qui convient bien à l'hypothèse d'un prolongement romain du thème de la bataille finale entre dieux et démons.

Bataille de la forêt Arsia et bataille de Kuruksetra

L'analogie entre la mort de Brutus et celle des dieux du *Ragnarök* ne suffirait certes pas à fonder une comparaison entre la bataille de la forêt Arsia et le schème mythique indo-européen du grand affrontement entre dieux et démons. C'est pourquoi il convient de prendre en compte d'autres aspects des récits que nous avons cités. La bataille de la forêt Arsia donne lieu à une intervention divine, que même le rationaliste Tite-Live ne peut pas se permettre de passer sous silence, même s'il l'évacue de son récit principal pour ne la laisser apparaître que comme une variante, rapportée à d'anonymes auteurs, amateurs de merveilleux. Cette intervention divine est sans doute de l'ordre de ce qu'on peut attendre à Rome : non pas le surgissement d'un dieu qui apparaît dans son apparence physique et participe directement au combat, mais la manifestation d'une voix mystérieuse, se faisant entendre dans la profondeur d'un bois. Ce genre d'intervention du surnaturel était admissible pour les Romains et l'*Vrbs* en fera de nouveau état lors de ce profond traumatisme que fut le sac de la ville par les bandes gauloises de Brennus, donnant lieu au culte de la voix personnifiée, Aius Locutius (c'est-à-dire, textuellement, la «voix parlante») ; mais on y reconnaissait plus généralement la manifestation du dieu Faunus ou Silvain, la divinité mystérieuse qui habitait les forêts et les endroits sauvages, dont c'était là une des formes d'intervention reconnues ([11]). Il n'en est pas moins important qu'une telle action divine prenne place dans la première bataille livrée par la *libera res publica* : les Romains n'aiment guère mêler aussi directement les dieux aux affaires des hommes et il y a là un aspect insolite qu'il convient de souligner. Cette anomalie avait été relevée par G. Dumézil qui avait justement noté que, dans le récit des difficiles débuts de la république, «tout est humain et, si quelques traits y paraissent merveilleux, le surhumain est dans les hommes mêmes». Néanmoins, en contraste avec le merveilleux purement humain qui se manifeste dans l'intervention de héros comme Horatius Cocles, Mucius Scaevola, Clélie, il relevait qu'un épisode donnait lieu à l'intervention directe d'une divinité : «une voix mystérieuse que «l'his-

(11) Nous avons étudié cet aspect du dieu Faunus (dont Silvanus n'est qu'une autre appellation) dans BRIQUEL (1993), étude à laquelle nous nous permettons de renvoyer.

toire» ne prétend même pas identifier ([12]) avertit les Romains que, dans une bataille difficilement soutenue contre les Étrusques, ils ont eu un mort de moins et, par conséquent, se trouvent vainqueurs» ([13]). Il s'agit précisément de la bataille de la forêt Arsia : on peut dire que, par la voix qui s'est fait entendre au cours de la nuit, les dieux sont venus au secours de Rome, au moment où celle-ci pouvait considérer la situation perdue. C'est cette intervention divine qui a permis le retournement la situation et, sans elle, les Romains étaient prêts à reconnaître leur défaite et revenir chez eux en vaincus.

L'intervention divine est donc essentielle dans le récit. Mais elle nous permet de reposer la question du rapport de la narration avec la thématique de la bataille eschatologique, car, même ainsi réduite, cette dimension surnaturelle des faits n'est pas sans rappeler des points qui caractérisent le schéma de la bataille entre dieux et démons, tel qu'on peut le reconstituer, non plus cette fois à partir du *Ragnarök* scandinave, mais du *Mahabharata* indien. La guerre entre ceux qu'on peut considérer, dans l'épopée indienne, comme les représentants des forces démoniaques, les Kaurava, et ceux des forces du bien, les Pandava, s'articule en effet sur deux volets successifs : la grande bataille proprement dite et ce qui se passe au cours de la nuit suivante ([14]). La guerre entre les deux armées adverses se déroule dans la plaine de Kuruksetra, à travers les nombreuses péripéties narrées du chant VI au chant IX, et se termine, à la fin du chant IX, par l'affrontement entre le chef des méchants, Duryodhana, et Bhima, qui, au sein du groupe des Pandava, est le correspondant du dieu guerrier Vayu. La victoire revient donc sans conteste aux Pandava : leur principal ennemi gît sur le sol, les cuisses brisées par le coup que lui a

(12) En fait l'incertitude se réduit au choix entre le dieu Faunus et la divinité à laquelle était consacrée le bois dans lequel la voix s'était fait entendre, le héros Horatius. En elle-même, la manifestation correspond à ce qui est attendu du dieu Faunus.

(13) DUMÉZIL (1973), p. 264. À vrai dire, le grand comparatiste évoquait également l'apparition des Dioscures lors de la bataille du lac Régille (CICÉRON, *Sur la nature des dieux* 2, 2, 6, 3, 4, 11 ; TITE-LIVE 2, 20, 12 – édulcorant l'épisode ; DENYS D'HALICARNASSE 6, 13, 1-3). Mais cette manifestation du surnaturel lors de la dernière bataille qui a vu s'affronter les Romains et les Tarquins n'est que la reprise par les Romains de la légende grecque de l'intervention des deux dieux cavaliers lors de la bataille de la Sagra, qui vit s'affronter les forces de Crotone et de Locres au milieu du VI^e^ siècle av. J.-C. (JUSTIN 20, 2-3 ; le motif de l'annonce immédiate de la victoire relie également les deux traditions).

(14) La bataille entre les dieux et démons scandinaves ne s'articule pas sur deux temps successifs. Les adversaires s'affrontent dans l'obscurité d'un monde où le soleil et la lune, avalés par les loups démoniaques, ont disparu.

porté Bhima, et il ne lui reste plus que trois guerriers, tandis que le reste des survivants de son armée s'enfuit. Mais ce succès du camp des bons au cours de l'affrontement lui-même va être suivi, au chant X, le *Sauptikaparvan*, «livre de l'attaque nocturne», par un épisode, survenu au cours de la nuit suivant l'achèvement de la lutte entre les deux armées, qui aboutit à un renversement presque complet de la situation : profitant de l'obscurité, les trois survivants de l'armée de Duryodhana, et principalement Asvatthaman, incarnation de Rudra-Siva, pénètrent dans le camp des Pandava, où les vainqueurs se sont abandonnés au sommeil, après avoir salué leur victoire par des cris de triomphe, et procèdent à une extermination presque totale, ne laissant que deux survivants, auxquels s'ajoutent les cinq Pandava eux-mêmes, avec leur épouse et Krsna, qui étaient alors absents de leur camp. Les deux armées, celle des bons comme celle des méchants, sont ainsi toutes deux presque totalement anéanties et les bons ne s'en sortent pas mieux que leurs adversaires : leur cause est d'autant plus désespérée que, dans l'épisode subséquent où les Pandava rejoignent, au milieu de la forêt, celui qui leur a fait tant de mal, Asvatthaman, celui-ci, qui a déjà tué lors de l'attaque nocturne du camp les fils des Pandava, aggrave encore la situation en condamnant à mourir les rejetons qui pourraient leur naître à l'avenir, et même le petit-fils, Pariksit, qu'une de leurs brus porte en son sein. Privée de toute perspective de descendance, la race des Pandava serait ainsi vouée à l'anéantissement à tout jamais. Une intervention divine se produit alors, qui sauve la situation : Krsna promet de ressusciter Pariksit, sitôt qu'il sera né et qu'il mourra, conformément à la malédiction d'Asvathhaman ([15]).

Nous n'avons pas besoin d'insister ici sur la signification comparative de cet épisode ([16]). G. Dumézil y a reconnu l'affrontement de deux divinités qui s'opposent autour du devenir du monde, l'une, Rudra-Siva, dont Asvatthaman est l'incarnation, conduisant à sa destruction, et l'autre, Visnu, représentée par Krsna, en permettant la renaissance par-delà l'anéantissement. Il a montré qu'il avait un répondant dans la bataille eschatologique des Scandinaves : le dieu Vidarr, au moment décisif de la lutte et alors que les dieux allaient mourir en même temps que leurs enne-

(15) Nous avons déjà examiné, à propos de l'épisode de Clélie, certains éléments du récit romain qu'on peut considérer comme correspondant à cet épisode du récit indien. Voir chapitre 4, p. 149-150.

(16) Voir Dumézil (1968), p. 214-228.

mis et que le monde allait périr, brûlé par le feu de Surtr et recouvert par les eaux de l'océan, accomplit l'acte décisif qui autorise la naissance d'un nouveau monde, en disloquant la gueule du loup monstrueux qui, sans cela, aurait avalé l'univers, empêchant toute renaissance. On se trouve donc en présence d'un schéma ancien, remontant au mythe de l'affrontement entre dieux et démons tel que les Indo-Européens se le représentaient.

Or les correspondances, sur ce point, entre le *Mahabharata* et l'épisode de l'histoire romaine qui nous intéresse sont nombreuses. Comme la lutte qui s'est déroulée dans la plaine de Kuruksetra, la bataille de la forêt Arsia est suivie d'un épisode qui se déroule la nuit suivante et, en partie au moins, dans la forêt : cette suite, qui se passe dans l'obscurité de la nuit et dans le monde mystérieux de la forêt, se traduit par le retournement de la situation par rapport à ce à quoi avait paru aboutir l'affrontement mené au grand jour sur le champ de bataille. Mais, dans une atmosphère lugubre, marquée par l'énormité des pertes subies de part et d'autre – et aussi bien par les Romains que par les Étrusques, puisque les deux partis ont à déplorer des pertes presque égales ([17]) –, mais où les Romains, qui ont perdu leur chef, Brutus, sont prêts à s'avouer vaincus, une intervention divine fait pencher la balance en faveur de Rome : la manifestation de la voix qui se fait entendre des profondeurs de la forêt latine est aussi décisive, de ce point de vue, que le miracle auquel procède de Krsna dans l'épopée indienne ou le geste salvateur de Vidarr dans le mythe germanique.

Il est vrai que le récit romain apparaît, par plusieurs aspects, inversé par rapport à ce qu'on trouve dans le *Mahabharata*. Alors qu'en Inde, l'affrontement diurne aboutit à ce qui semble être une franche victoire des bons et que ce qui se passe dans la nuit se traduit, d'abord, par une remise en cause de cette victoire par le quasi-anéantissement de l'armée des Pandava, le résultat de la bataille livrée pendant la journée est plutôt

(17) Dans le *Mahabharata*, si on ne tient pas compte des cinq fils de Pandu qui étaient absents du camp lors de l'attaque nocturne menée par Asvathhaman, l'armée des Pandava compte deux survivants : l'armée de Duryodhana, réduite à trois combattants, compte donc un survivant de plus. Cela peut évoquer le fait qu'à l'inverse, dans le récit romain, les Romains ont un mort de moins que leurs adversaires étrusques. Le parallélisme, envisagé par R. M. Ogilvie dans Ogilvie (1965), p. 250, avec le récit d'Hérodote 1, 82 sur la bataille des champions entre Argos et Sparte pour la possession de la Thyréide, où il y aurait eu deux Argiens et un seul Spartiate survivants, mais où Sparte finit par l'emporter, les Argiens ayant abandonné le terrain, n'est guère convaincant.

négatif pour les Romains, qui ont subi des pertes presque aussi lourdes que leurs ennemis et ont à déplorer la mort de Brutus. Ils sont persuadés de leur défaite et c'est au contraire la nuit qui leur permet de redresser la situation, sans la moindre contrepartie négative. Corrélativement, on trouve bien, à Rome comme en Inde, pour ce qui se déroule durant la nuit, à la fois un épisode lié à la forêt et un épisode lié à une attaque de camp. Mais, dans le *Mahabharata*, l'attaque du camp précède la scène dans la forêt, le premier épisode étant le fait l'ennemi, qui envahit le camp des Pandava et y sème la désolation, le second apportant en revanche, par une intervention divine directe, la victoire *in extremis* des fils de Pandu. Pour la bataille de la forêt Arsia, la manifestation du surnaturel en faveur des Romains, qui se produit dans la forêt avec la voix qui s'y fait soudain entendre, est suivie d'une attaque de camp : mais celle-ci est menée par les Romains, galvanisés par l'intervention de la divinité, et se traduit par

	BATAILLE DE KURUKSETRA	BATAILLE DE LA FORET ARSIA
BATAILLE LIVRÉE SUR LE CHAMP DE BATAILLE EN PLEIN JOUR	Bataille diurne aboutissant à la franche victoire des Pandava	Bataille diurne marquée par de lourdes pertes, presque égales pour les deux camps
ÉVÉNEMENTS DE LA NUIT SUIVANTE	Attaque du camp des Pandava par les survivants de l'armée de Duryodhana Quasi-anéantissement de l'armée des Pandava	
	Scène dans la forêt Intervention décisive de Krsna en faveur des Pandava	Voix se faisant entendre dans la forêt. Retournement de la situation en faveur des Romains.
		Attaque du camp des Étrusques par les Romains survivants. Fin victorieuse de la guerre pour Rome.

la prise du camp étrusque ([18]). On doit donc envisager le rapprochement entre les données romaines et indiennes comme fondé sur une série de parallélismes et d'inversions selon le schéma indiqué dans le tableau que nous donnons.

Cadre d'ensemble de la geste de Brutus

Il nous semble donc possible de déceler, dans la tradition romaine sur la première guerre née des tentatives du monarque déchu de reprendre le pouvoir à Rome, celle pour laquelle il avait fait appel à ses compatriotes de Tarquinia et de Véies, des éléments de la thématique indo-européenne de la lutte des dieux et des démons : la bataille de la forêt Arsia, qui conclut le conflit, offre des traits qui évoquent le *Ragnarök* des anciens Scandinaves et, encore plus nettement, se laissent rapprocher de l'intrigue du *Mahabharata*. On peut dès lors envisager de retrouver, dans la première partie de l'affrontement entre la jeune république et le tyran qu'elle avait chassé, partie que domine indiscutablement la personnalité de Brutus, une articulation comparable à celle qu'on peut attribuer au schéma mythique de la bataille eschatologique. Bien des éléments du récit, dont la présence dans cette partie du récit n'aurait pas en elle-même une grande valeur probante, acquièrent dès lors une signification qui permet de les considérer comme témoignant de la persistance d'une thématique ancienne, explicable par un tel héritage.

Nous n'avons pas besoin de revenir ici sur la question du viol et du suicide de Lucrèce, puis du sursaut des Romains qui en est la conséquence, épisode où se révèle, pour la première fois, la figure de Brutus : comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, il paraît représenter – tout autant que l'épisode de Clélie – un prolongement romain du rôle décisif dévolu, dans la thématique sous-jacente, à une figure féminine, rôle qui se marque notamment dans le déclenchement de la crise qui débouchera sur l'affrontement des forces du bien et du mal. Lucrèce, de ce point de vue, est l'homologue de Draupadi dans le *Mahabharata* ou d'Hélène dans la tradition grecque sur la guerre de Troie, autre avatar du même schéma mythique. Mais, à partir de ce moment initial, la crise où s'opposent les Romains et les Tarquins se déroule selon une séquence conforme à ce que les données comparatives laissent attendre.

(18) Au moins chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque. Chez Tite-Live, les Romains ne pénètrent dans le camp étrusque que le lendemain matin ; mais les Étrusques l'ont déjà abandonné au cours de la nuit.

Aussi bien dans la forme de récit que nous fait appréhender le monde germanique, avec le *Ragnarök*, que dans celle qu'offre l'Inde, avec le *Mahabharata*, ou la Grèce, avec le cycle troyen, la guerre n'éclate pas immédiatement. Elle est précédée par une phase de négociations et c'est seulement à la suite de leur échec – dû à l'action des forces du mal – que le déclenchement des hostilités se révèle inévitable. Dans l'épopée indienne, le chant V, *Udyogaparvan*, «livre des préparatifs», relate l'envoi d'ambassades par les Pandava, dont l'exil est alors terminé, à Hastinapura, où résident Dhrtarastra et son démoniaque fils, Duryodhana. Krsna vient expliquer qu'ils sont prêts à se contenter, pour tout royaume, de cinq villages. Mais, en dépit de l'accueil favorable de ceux qui, auprès de Duryodhana, apparaissent comme des personnages positifs, Bhisma et Vidura, et même du faible et versatile Dhrtarastra, la tentative de conciliation échoue devant le refus obstiné de Duryodhana. De même, dans la tradition sur la guerre de Troie, l'armée des Achéens ne se met en marche contre Ilion qu'après l'échec des ambassades menées par Ulysse et Ménélas pour récupérer Hélène et ses trésors. Là encore l'échec de la tentative d'accord se heurte à l'opposition du personnage le plus négatif, Pâris, qu'on peut considérer par certains traits comme l'homologue de Duryodhana ([19]). Il se refuse à tout compromis, provoquant une émeute contre Ménélas par l'entremise de son ami Antimaque, forçant ainsi la main à son père, le vieux Priam, en dépit du fait qu'un personnage plutôt positif comme Anténor ait bien accueilli les ambassadeurs des Achéens. Même dans le mythe germanique, on trouve un épisode quelque peu comparable : si on considère que ce qui répond le mieux au début de la crise marqué par le viol de Lucrèce ou l'enlèvement d'Hélène est la mort de Baldr, manigancée par Loki, on peut relever qu'apparaît un moment où une conciliation semble possible. C'est lorsque Hel, la fille de Loki, accepte de relâcher Baldr si l'univers entier, sans exception, le pleure. Là encore, la réconciliation n'aura pas lieu, à cause de l'intervention négative du principal représentant des forces du mal, Loki : se dissimulant sous les traits d'une sorcière, au fond d'une caverne, il refusera le pleurer la mort de Baldr, rendant ainsi impossible son retour parmi les Ases ([20]). Dans le récit romain en tout cas le motif est bien présent : le roi déchu envoie des ambassadeurs, avec qui le Sénat accepte d'ouvrir des

(19) Sur ce point, voir VIELLE (1996), p. 41-46, 117-122.
(20) Données dans DUMÉZIL (1968), p. 223-225.

négociations et à qui il se dit même prêt à rendre les biens des Tarquins. Mais la paix entrevue sera bientôt rendue impossible, et cela par la faute du tyran : son ambassade n'était qu'une ruse mensongère, destinée à fomenter en sous-main un complot pour renverser la jeune république – complot auquel les fils de Brutus n'hésiteront pas à s'associer, s'attirant de leur père le châtiment exemplaire qu'on sait ([21]). Le détail de la tentative avortée de paix existe donc à Rome comme ailleurs. Dans ce cas, à la différence de ce qu'on a dans l'épopée indienne et dans la tradition sur la guerre de Troie, l'ambassade est envoyée par le camp des méchants et se rend auprès des bons : cette différence tient simplement à ce que, dans les cas indien et grec, l'affrontement a lieu autour de la ville où se tiennent les méchants. C'est donc là que les bons mandent leurs envoyés, en une ultime tentative de conciliation. En revanche, dans le récit romain, les Tarquins attaquent Rome de l'extérieur : ce sont donc eux qui prennent l'initiative en mandant au Sénat une ambassade – qui leur sert à dissimuler leurs pernicieux desseins.

On peut peut-être même reconnaître un élément du schéma ancien dans le fait que, dans la montée des périls qui aboutira à la guerre, le chef des bons subisse un deuil qui le touche dans ses attaches familiales. La raison d'État oblige Brutus à sacrifier ses enfants, en les faisant impitoyablement battre de verges et frapper de la hache en plein Forum pour leur participation au complot des jeunes nobles visant à rétablir la monarchie. Mais Odinn aussi perd son fils, Baldr, qui meurt victime du geste inconscient de son frère Hödr, en un épisode qui marque le début de la lente venue de l'affrontement des forces du bien et celles du mal ([22]). Dans la tradition grecque, dans un épisode préalable à la guerre de Troie, le chef de l'armée des Achéens, le roi Agamemnon, doit accepter de sacrifier sa fille, Iphigénie, pour débloquer l'expédition, retenue par le manque de vent à Aulis. Toutes ces morts prennent des allures de tragédie

(21) Sur ces événements, TITE-LIVE 2, 3, 5-5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 3-13, 1, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3-7, et, plus rapides, VALÈRE-MAXIME 5, 8, 1, FLORUS 1, 3 (1, 9), 5, AMPELIUS 18, 1, *De uiris illustribus* 10, 5, OROSE 2, 5, 1.

(22) Nous avons évoqué la mort de Baldr à propos d'un autre épisode du récit romain, la remise des jeunes otages lors de la conclusion du premier accord avec Porsenna. Cet épisode peut également être mis en rapport avec la mort du fils d'Odinn, mais pour d'autres raisons (importance de la disparition des représentants de la génération future pour la crise eschatologique, mais cette fois non dans un épisode préalable – ce qui est le cas dans le *Ragnarök* –, mais comme marquant le point culminant du conflit – comme l'est la destruction par Asvatthaman de la descendance des Pandava au chant X du *Mahabharata*).

familiale : le père est amené à tuer ses fils (Brutus) ou sa fille (Agamemnon), ou le frère son frère (Hödr et Baldr). Elles semblent d'autre part dues à l'action sournoise des forces du mal, qui dévoie les propres rejetons du chef des forces du bien. Sur ce point les données romaines répondent au moins à ce qu'on trouve dans la tradition germanique. Si Brutus doit faire mettre à mort ses fils, c'est parce qu'ils se sont laissés gagner par les menées, encouragées par les Tarquins et leurs ambassadeurs, de ceux qui conspirent pour rétablir la royauté : l'effrayante sévérité du père, faisant décapiter ses fils sous ses yeux, est en dernier ressort due à la perfidie des Tarquins. Et, dans le mythe scandinave, c'est d'une façon tout à fait involontaire que Hödr, le fils aveugle d'Odinn, provoque la mort de son frère Baldr. Il a été incité à lui lancer le gui fatal, puis guidé dans son geste, par le démoniaque Loki. Le véritable responsable de la mort du beau Baldr est celui qui va bientôt apparaître comme le chef des puissances maléfiques.

Les épisodes que nous venons d'évoquer précèdent l'affrontement où Brutus trouvera la mort. On peut faire des remarques analogues en ce qui concerne ce qui le suit immédiatement. Son collègue Valerius, qui n'a pas encore reçu son surnom de Publicola, rapporte son corps à Rome, où on lui fait des funérailles magnifiques. Les femmes le pleurent et prennent le deuil pendant un an ([23]) et c'est à cette occasion, selon Denys d'Halicarnasse et Plutarque, que serait née la coutume de marquer les funérailles des grands hommes par des oraisons funèbres ([24]). En outre, Valerius reçoit les honneurs d'un triomphe particulièrement remarquable, qu'il est, selon Plutarque, le premier à célébrer monté sur un char à quatre chevaux ([25]). Ces détails peuvent sembler banals. Mais il n'est pas exclu qu'ils entrent dans le cadre comparatif que nous envisageons. L'affrontement entre les Pandava et les Kaurava qui se termine à la fin du chant X, consacré à ses derniers développements, avec la scène de l'attaque nocturne, est suivi d'un chant où sont narrées les funérailles des héros tombés dans la guerre, le chant XI, *Striparvan*, «livre des femmes», où, comme le titre l'indique, une large place est faite aux manifestations de deuil des femmes. Peu après, le chant XIV, *Asvamedhikaparvan*, «livre du sacrifice du cheval», est consacré à la célébration, par Yudhisthira, de

(23) Tite-Live 2, 7, 4, Dion Cassius 3, fragment 13, Eutrope 10, 2.

(24) Denys d'Halicarnasse 5, 17, 2–6, Plutarque, *Vie de Publicola* 9, 10-11.

(25) Denys d'Halicarnasse 5, 17, 2, Plutarque, *Vie de Romulus* 16, 7-8, *Vie de Publicola* 9, 9.

ce sacrifice royal qui fait songer, par certains aspects, au triomphe romain ([26]).

Les présages annonciateurs de la chute du Superbe : le serpent dans le palais royal

De tels rapprochements ne sont assurément guère probants. Mais il en est d'autres, beaucoup plus spécifiques, pour lesquels il paraît plus difficile de penser à des coïncidences fortuites. C'est ainsi que certains des présages qui, dans la tradition romaine, annoncent le renversement de la monarchie offrent des ressemblances troublantes avec des éléments du récit indien.

On sait que la chute du tyran est annoncée par une série de signes annonciateurs, au reste assez différents selon les sources qui les signalent. Tous, il est vrai, ne sont pas également intéressants d'un point de vue comparatif. Il existe ainsi un signe prémonitoire, rapporté dans un fragment du *Brutus* d'Accius, que cet auteur de tragédies du IIe siècle av. J.-C. est seul à évoquer : dans un songe, le roi Tarquin le Superbe se voit renverser par un bélier, tandis que le soleil inverse sa course dans le ciel ([27]). Mais ce signe est une claire reprise d'un motif de la geste d'Atrée et de Thyeste, qu'Accius aura adapté à l'histoire de la dynastie maudite qu'étaient pour Rome les Tarquins ([28]). Cet emprunt manifeste au mythe grec ne présente pas le même intérêt pour notre recherche que les autres versions, nées en milieu indigène. Nous n'en tiendrons donc pas compte ici.

La forme la plus courante du signe annonçant le prochain renversement de Tarquin le Superbe, elle non plus, ne nous retiendra pas, dans la mesure où elle ne semble pas appeler de parallèle comparatif. Il s'agit d'un prodige concernant un serpent, qui est le seul présage cité chez Tite-Live et chez Ovide et qui apparaît, associé à d'autres signes, chez le

(26) Nous avons évoqué ce rapprochement à propos de Publicola ; voir plus haut, chapitre 5, p. 198-200.

(27) Cicéron, *De la divination* 1, 22, 44-45 = O. Ribbeck, *Tragicorum Romanorum Fragmenta* 1, Leipzig, 1875, fragments 1-2, A. Klotz, *Scaenicorum Romanorum Fragmenta*, Munich, 1953, fragments 1-2, J. Dangel, *Accius*, Paris, 1995, éd. CUF, fragments 1-2.

(28) Voir Guittard (1986), Mastrocinque (1988), p. 13-17, Briquel (1998a), p. 435-450 (*Les vicissitudes d'une dynastie*).

Byzantin Zonaras ([29]) et – sous une forme légèrement modifiée – chez Pline l'Ancien. Pour l'historien padouan, les faits se seraient passés de la manière suivante : «Au milieu de ces occupations, on vit un prodige effrayant : un serpent, sortant d'une colonne en bois, provoqua une panique dans le palais et l'esprit du roi lui-même fut non pas frappé d'une terreur soudaine, mais plutôt envahi d'un sentiment d'angoisse. Aussi lui qui, pour les prodiges publics, se contentait d'appeler les devins étrusques, effrayé par cette vision qui semblait intéresser sa maison, résolut d'envoyer interroger l'oracle de Delphes, le plus célèbre du monde» ([30]). La version d'Ovide fait aussi intervenir un serpent, mais dans le cadre d'un sacrifice : «Voici que – vision sinistre – surgit du milieu de l'autel un serpent qui enlève la fressure du foyer éteint. On consulte Phébus» ([31]). Chez Zonaras, dont le récit procède de Dion Cassius, qui vivait au IIIe siècle, on retrouve le même signe, mais associé à un autre, qui nous retiendra davantage, celui donné par des oiseaux : «Il lui advint des signes qui indiquaient son expulsion. Des vautours chassèrent des jeunes aiglons et, dans la salle de réception des hommes, où il banquetait avec des amis, un grand serpent apparut qui le mit en fuite avec ses compagnons de table. C'est pourquoi il envoya à Delphes ses fils Titus et Arruns» ([32]).

On peut noter que les circonstances de cette manifestation d'un reptile sont différentes dans les trois cas. Chez Tite-Live, aucun trait particulier ne connote le surgissement de la bête, si ce n'est qu'il se produit dans le palais royal : on peut penser à une apparition fortuite, dans des circonstances banales. Il n'en va pas de même chez Zonaras, où le cadre est celui d'un banquet autour du roi, sorte de partage rituel entre le roi et ses compagnons dont l'épopée homérique atteste l'importance dans les sociétés archaïques. Quant à Ovide, il évoque un sacrifice, avec un renchérissement sur les signes négatifs : le serpent dévore les *exta*, c'est-à-dire la part sacrée de la victime, celle dont la consommation est normalement réservée aux dieux qui la reçoivent par l'intermédiaire de la flamme du

(29) On a un écho de cette légende chez Pline l'Ancien ; mais le naturaliste associe cette tradition à celle concernant le chien qui se met à parler et il la présente sous une forme qui a subi l'influence de cette autre tradition, puisque chez lui le serpent aboie (*Histoire naturelle* 8, 63, 153 (traduction de A. Ernout, éd. CUF, 1952) : «Nous avons lu parmi les prodiges – pour autant que je l'ai noté – qu'un chien parla et qu'un serpent aboya lorsque Tarquin fut détrôné»).

(30) Tite-Live 1, 57, 4-5 (traduction G. Baillet).

(31) Ovide, *Fastes* 2, 711-713 (traduction R. Schilling, éd. CUF, 1992).

(32) Zonaras 7, 11.

foyer qui brûle sur l'autel, et ce foyer lui-même s'éteint, interrompant la communication entre hommes et dieux qui s'opère dans le sacrifice. Mais, chez tous ces auteurs, le prodige est directement mis en rapport avec l'envoi à Delphes des deux fils du roi, accompagnés de Brutus, afin d'obtenir de l'oracle l'explication du sens du prodige, qui paraissait annoncer une menace planant sur le pouvoir royal. On sait que la Pythie, dévoilant ainsi ce qu'il adviendrait de la royauté, déclara que le pouvoir reviendrait à celui qui, le premier, embrasserait sa mère et que Brutus fut le seul à comprendre le sens de l'oracle – qu'il accomplit en tombant sur le sol et en embrassant la terre, mère universelle de l'humanité.

Sans chercher à approfondir ici le sens de l'épisode, sur lequel nous allons revenir ([33]), nous pouvons relever que le surgissement du serpent n'est pas ici le signe banal qu'il pourrait sembler ([34]). Le prodige annonce ce qui adviendra dans la suite du récit. La conclusion de toute cette partie de l'histoire de Brutus et des Tarquins est que le pouvoir reviendra, comme la Pythie l'avait annoncé, à Brutus qui a su embrasser sa véritable mère, la terre. La terre occupe donc une place centrale dans cette légende : cela explique que la forme que prend le prodige, dans la version la plus répandue, fasse intervenir un serpent, animal chthonien ([35]). Son apparition manifeste donc l'existence d'une crise affectant cette terre dont l'animal est issu – crise qui ne sera résolue que par Brutus. La dimension chthonienne est donc présente d'un bout à l'autre du récit ; on peut même se demander si l'insistance, chez Tite-Live, sur le fait que la

(33) Voir plus loin, p. 266-270.

(34) Pour les nombreux exemples de prodiges liés à l'apparition de cet animal, voir THULIN (1906-1909) 3, 1909, p. 103-105. Ce savant avait bien noté l'ambiguïté de la manifestation de l'animal, le sens de ce prodige pouvant être positif (pour Roscius : CICÉRON, *De la divination* 1, 79 ; pour Sylla : CICÉRON, *De la divination* 1, 72, 2, 65, PLUTARQUE, *Vie de Sulla* 9, 6 ; pour Néron : SUÉTONE, *Vie de Néron* 6, 7-8 ; pour Tibère : SUÉTONE, *Vie de Tibère* 72, 2 ; pour Maximin le Thrace : *Histoire Auguste, Maximin le Jeune* 27, 2) aussi bien que négatif (OBSEQUENS 28 ; mort de Tiberius Sempronius Gracchus en 212 av. J.-C. : TITE-LIVE 25, 16, 1-4 ; pour le père des Gracques : CICÉRON, *De la divination* 1, 36 ; pour D. Laelius, légat de Pompée contre Sertorius : OBSEQUENS 58).

(35) On ne peut pas dire pour autant que le serpent incarne la déesse terre. Pour les Romains, il était plutôt censé représenter des dieux comme le *Genius loci* ou le dieu Lare que P.-M. Martin, dans MARTIN (1986), p. 30, et R. SCHILLING, dans l'édition des *Fastes* d'Ovide, CUF, 1992, p. 135, n. 174, font intervenir ici. Mais le lien de l'animal avec la terre le rend susceptible de donner un avertissement concernant celle-ci et donc, dans le cas du roi Tarquin, mettant en jeu son rapport en tant que souverain avec la terre, rapport qui est ainsi remis en cause.

voix de la Pythie sorte du fond d'une grotte, donc des entrailles de la terre ([36]), loin de se ramener à un simple effet dramatique, entrant dans la vision romantique des prédictions prophétiques habituelle à la tradition latine, ne serait pas le signe d'une volonté d'insister sur l'aspect chthonien de l'oracle, et donc de souligner le sens, relatif à la terre, des mots alors prononcés. Ainsi l'ensemble de l'histoire serait à comprendre comme une mise en relief du rôle de la terre vis-à-vis du pouvoir.

Autres présages : le massacre des jeunes aiglons dans l'arbre et le chien qui parle

Cette perspective chthonienne ne se retrouve pas dans le prodige que raconte Denys d'Halicarnasse. Chez l'historien grec, bien avant l'épisode de la consultation de l'oracle delphique ([37]), des signes seraient apparus laissant deviner la chute imminente du Superbe. Un seul d'entre eux, mettant en scène des oiseaux dans le jardin du roi, est décrit :

> «La divinité l'avait averti du désastre qui allait frapper sa maison par de nombreux présages, et en dernier par celui-ci. Deux aigles, arrivant au printemps dans le jardin qui se trouvait près du palais, se bâtirent leur nid au sommet d'un palmier de grande taille. Alors que les petits des aigles étaient encore dépourvus d'ailes, un groupe de vautours, volant vers le nid, le détruisirent et tuèrent les petits puis, lorsque les aigles rentrèrent de leur quête de nourriture, les écartant et les frappant de leurs ailes, ils les chassèrent du palmier. ([38])»

Le sens de ce présage, dont on a l'écho chez Zonaras ([39]), est clair. Les aigles qui sont chassés du nid qu'ils s'étaient aménagé en haut du palmier et dont les petits sont massacrés représentent bien évidemment la famille des Tarquins, qui va bientôt être chassée de Rome et dont certains des fils

(36) Tite-Live 2, 56, 10.

(37) Chez Denys, le roi se décide à consulter l'oracle à la suite d'une épidémie (4, 69, 2), explication banale qui déconnecte l'envoi de ses fils et de Brutus du prodige signalé auparavant, lequel semble du coup n'entraîner aucune conséquence. Cette présentation, peu satisfaisante et qui ne se retrouve pas chez les autres auteurs, a des chances d'avoir altéré la logique primitive du récit ; sur ce point, juste suspicion de J. Poucet dans Poucet (2000), p. 265.

(38) Denys d'Halicarnasse 4, 63, 1-2.

(39) Zonaras 7, 11 (passage cité plus haut, p. 260). La présentation de l'auteur byzantin est légèrement différente : chez Zonaras les petits sont non pas tués, mais chassés de leur nid, et il n'est pas question de leurs parents.

seront tués au cours des péripéties de la révolution (40). Il peut être surprenant qu'ils soient associés ici à un animal habituellement présenté positivement, l'aigle, qui est l'oiseau de Jupiter. Mais il faut tenir compte du fait que l'aigle, oiseau royal, est opposé ici au vautour. Et le vautour, loin d'être considéré comme le charognard, se nourissant de cadavres, que nous pourrions être tenté d'y reconnaître, est considéré comme ayant une valeur supérieure d'un point de vue religieux : une des *Questions romaines* de Plutarque est consacrée au fait que les vautours sont les oiseaux qui ont la plus grande signification d'un point de vue auspicial (41). En réalité, cette valeur du vautour tient surtout au fait qu'il est apparu à Romulus lors de la fondation de l'*Vrbs*, et donc que ce volatile est porteur des promesses divines concernant le destin de Rome. Face à lui, qui est l'oiseau romain par excellence, l'aigle n'est plus qu'un oiseau royal et peut, le cas échéant, se charger des connotations négatives que reçoit le concept de *regnum* dans la Rome de la *libera res publica*, dont la métamorphose de Brutus va bientôt permettre la naissance (42). L'opposition de l'aigle et du vautour, dans cet épisode, traduit donc la prochaine expulsion du tyran et le retour de Rome à ses valeurs véritables – à travers une scène de lutte entre des animaux symboliques qui est un type de présage parmi les plus répandus (43).

Mais cette signification du prodige dans le contexte romain n'implique pas que nous soyons en présence d'une élaboration entièrement due aux Romains eux-mêmes. Cette fois, ce qui n'était pas le cas pour les signes examinés auparavant, il existe un parallèle comparatif : le *Mahabharata*, dans un passage qui, là aussi, précède un affrontement crucial, évoque un signe analogue. Cela se passe dans le chant X, le «livre de l'attaque noc-

(40) Sextus fut mis à mort par les gens de Gabies selon TITE-LIVE 1, 60, 2 (mais, selon Denys d'Halicarnasse, 6, 5-12, il combattit encore avec son frère Titus à la bataille du lac Régille) ; Arruns périt au cours de la bataille de la forêt Arsia.

(41) PLUTARQUE, *Questions romaines* 286 a («Pourquoi utilise-t-on surtout les vautours pour les présages ?»). Sur la signification du vautour, on verra l'étude, ancienne mais toujours intéressante, de J. Heurgon dans HEURGON (1936) = HEURGON (1986), p. 247-255. Sur le vautour comme charognard, DETIENNE (1972), p. 44-52.

(42) Dans d'autres contextes, cet aspect royal peut avoir une signification positive. Il l'a par exemple, dans l'histoire des Tarquins, dans l'épisode de l'arrivée de Tarquin l'Ancien en vue de Rome, sur le Janicule, avec le prodige de l'aigle qui vient lui enlever son bonnet, puis le lui repose sur la tête (p. ex. TITE-LIVE 1, 34, 8).

(43) Sur les présages fournis par la lutte entre deux catégories d'animaux, voir nos remarques dans BRIQUEL (1997c), p. 171-173. Qu'il s'agisse ici d'oiseaux est en accord avec le fait que ces animaux, qui se meuvent dans le ciel où vivent les *dii caelestes*, sont par là mieux à même que d'autres de s'en faire les interprètes.

turne», juste avant qu'Asvatthaman pénètre dans le camp des Pandava et y accomplisse le terrible massacre des guerriers endormis qui réduira presque à néant la victoire des fils de Pandu. Asvatthaman, dans le corps de qui va bientôt entrer le dieu de la destruction en personne, Siva, reçoit un signe qui l'encourage dans son dessein, alors qu'il attend, avec ses deux compagnons, le moment propice pour perpétrer son œuvre de mort. Il aperçoit un banian couvert de corbeaux qui s'y sont posés pour passer la nuit en toute sécurité. Soudain, dans le ciel nocturne, un redoutable hibou apparaît, qui se pose sur l'arbre et se met à massacrer les nombreux oiseaux qu'il y trouve endormis, arrachant aux uns les ailes, à d'autres la tête, à d'autres les pattes. Bientôt le banian est couvert des restes des volatiles massacrés, pour la plus grande joie du hibou. Devant un tel signe, le fils de Drona décide de s'en inspirer et de se venger ainsi de ses ennemis. En Inde donc comme à Rome, les morts qui vont survenir sont annoncées par le présage d'un massacre d'oiseaux paisiblement établis dans un arbre, que des oiseaux de proie viennent impitoyablement mettre en pièces.

Dans l'épopée indienne, certes, la valeur du présage est inversée par rapport à ce qu'il représente dans la tradition romaine. À Rome, il annonce le renversement des méchants que sont les Tarquins, le prochain massacre de leurs rejetons : en Inde, le bénéficiaire du signe est Asvatthaman, qui combat dans l'armée du démoniaque Duryodhana et va infliger ainsi leurs plus lourdes pertes aux bons que sont les Pandava. Mais on croira difficilement qu'un signe aussi spécifique, apparaissant dans deux ensembles dont tant de traits nous ont suggéré l'apparentement, soit fortuit. On se trouverait en présence d'un motif hérité, appartenant à la thématique de la bataille finale : dans la représentation que les Indo-Européens se faisaient de la bataille eschatologique, celle-ci aurait été annoncée par un présage mettant en scène des oiseaux (44).

On pourrait s'étonner qu'un élément finalement aussi secondaire d'un mythe ait pu subsister et laisser des traces à Rome et en Inde. Pour surprenant qu'il soit, le fait peut trouver un certain appui dans le dernier présage annonçant la chute des Tarquins dont la tradition romaine fasse état : le chien qui se met à parler.

(44) Il est possible que la Grèce ait conservé un certain écho d'un tel présage, avec le songe raconté par Pénélope à Ulysse (qu'elle ne reconnaît pas encore) la veille du massacre des prétendants (*Odyssée* 19, 535-540). Là encore, on a affaire à une mise à mort d'oiseaux : un aigle (Ulysse) massacre ses vingt oies (les prétendants).

Pline l'Ancien fait état de ce prodige : «Nous avons lu parmi les prodiges – pour autant que je l'ai noté – qu'un chien parla et qu'un serpent aboya lorsque Tarquin fut détrôné» ([45]). Mais le témoignage le plus explicite est celui de Zonaras, chez qui ce signe concerne la réponse faite par la Pythie à l'interrogation des fils de Tarquin sur le sens des prodiges survenus à Rome : «Mais, Apollon ayant répondu qu'il serait chassé du pouvoir seulement au moment où un chien userait de la parole humaine, il se mit à concevoir de grands espoirs, ayant pensé que cet oracle ne se réaliserait jamais» ([46]). Cette histoire de chien qui se met à parler s'applique bien sûr à Brutus, qui, à la mort de Lucrèce, deviendra un homme véritable, et le meneur de la révolte, au lieu du chien qu'il pouvait sembler être, et c'est ainsi qu'il faut entendre la réalisation de l'oracle, que le Superbe eut le tort de croire impossible. Dans la version de Zonaras – c'est-à-dire celle de Dion Cassius –, il ne s'agit que d'une métaphore et il n'y a pas de chien qui se mette à parler effectivement (comme cela se serait passé à Ariminum en 104 av. J.-C. ([47])). En revanche Pline, ou plutôt la source qu'il suit, en fait un véritable présage : on a pu fort bien faire état d'un prodige de cet ordre, qui aurait marqué la fin du règne du Superbe, à côté des autres que nous avons déjà signalés.

Mais ce prodige pose la même question comparative que le signe des oiseaux massacrés dans l'arbre. Car le motif, particulier s'il en est, du chien qui se met à parler se retrouve, lui aussi, dans le *Mahabharata*. Il apparaît tout à fait à la fin de l'épopée, dans l'avant-dernier chant, XVII, le *Mahaprasthanikaparvan*, «livre de la longue marche». Lors du voyage que les Pandava et leur femme commune, Draupadi, se sentant vieillir, entreprennent en direction du Paradis, par-delà l'Himalaya, en laissant leur royaume à Pariksit, l'enfant miraculeusement préservé par Krsna de la malédiction lancée par Asvatthaman au chant X, Yudhisthira est accompagné d'un chien. L'animal le suit jusqu'au terme du voyage, où il finit par se trouver seul avec lui, alors que Yudhisthira a vu périr successivement au cours de cette «longue marche» Draupadi et ses quatre frères. Touché de cette fidélité, l'aîné des fils de Pandu refuse de le laisser,

(45) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 8, 63, 193 (traduction de A. Ernout, éd. CUF, 1952).

(46) Zonaras 7, 11.

(47) Obsequens 43 ; comme le note A. Ernout, éd. CUF de Pline l'Ancien, p. 150, n. 2, le prodige du chien qui parle est exceptionnel, alors que les bœufs parlant sont légion (p. ex. Virgile, *Géorgiques* 1, 478, Tite-Live 24, 10, 10, 27, 11, 4, Tibulle 2, 5, 77, Valère-Maxime 1, 6, 5, Tacite, *Histoires* 1, 86).

préférant renoncer à entrer au paradis plutôt que l'abandonner. C'est alors que se produit un miracle : le chien se met à parler, révélant qu'il est le dieu Dharma, le propre père de Yudhisthira. Il lui explique alors le sens des événements qui se sont produits.

Le contexte est assurément tout autre que celui qui entoure à Rome le motif du chien qui parle : en Inde, ce n'est pas un présage, mais un miracle et l'épiphanie d'un dieu, et il se situe à l'extrême fin de l'histoire, donnant son sens à ce qui s'est passé, non au début, comme signe annonciateur de ce qui va suivre. Mais, là encore, la nature si exceptionnelle d'un tel détail oblige à se demander si on ne se trouve pas en face d'une donnée ancienne, qui aurait subsisté à Rome comme en Inde ([48]), mais en étant utilisée d'une manière sensiblement différente. Nous avons déjà rencontré, avec la fausse nouvelle de la mort de son fils qu'on annonce à un personnage ([49]), un de ces détails, trop particuliers pour qu'on puisse imaginer qu'ils aient été imaginés de façon indépendante, qui se rencontrent à la fois dans le *Mahabharata* et dans la tradition romaine, mais sans que leur traitement, dans les deux cas, n'offre plus rien de commun. Le motif du chien qui se met à parler peut appartenir à ces *membra disiecta*, réinterprétés dans chaque secteur et utilisés de manière très différente.

Le baiser de Brutus à la terre

On peut également envisager un rapprochement entre deux épisodes de nature apparemment très différente dans le *Mahbaharata* et dans la légende de Brutus : à propos de la scène du baiser que le héros romain fait à la terre, ayant su reconnaître en elle la commune mère des hommes à laquelle l'oracle de Delphes avait fait allusion. Il nous faut examiner ici plus en détail cet épisode, auquel nous nous sommes déjà référé, mais dont la signification n'est pas absolument claire dans les textes qui nous le rapportent.

Nous l'avons rappelé, cet épisode célèbre s'inscrit dans la suite des prodiges menaçants qui incitent le roi Tarquin le Superbe à envoyer à

(48) Le domaine grec apporte un certain appui à l'hypothèse d'un élément ayant fait partie du schéma mythique primitif : C. Vielle, dans VIELLE (1996), p. 157, a proposé de rapprocher du chien fidèle de Yudhisthira le chien Argos d'Ulysse, tel qu'il apparaît en *Odyssée* 17, 291-327 («le rôle du chien fidèle accompagnant le héros (Yudhisthira) jusqu'au ciel (est) comparable, dans l'*Odyssée*, à celui du fidèle Argos, attendant le retour de son maître pour mourir»).

(49) Sur ce point, voir plus haut, chapitre 5, p. 185-187.

Delphes, pour interroger le dieu sur leur sens, deux de ses fils, qui se font accompagner par le bouffon que semble alors être le futur libérateur, qui a choisi de contrefaire la folie pour ne pas attirer la méfiance du tyran.

Mais le lien entre l'ambassade de Delphes et le prodige qui le précède n'est pas clairement posé par les auteurs qui nous racontent l'histoire. Ainsi, chez Tite-Live, si le prodige du serpent semble prendre son sens par rapport à la suite et si le sens attendu de la consultation d'Apollon est de déterminer la signification du présage, on ne peut pas dire que cet aspect soit souligné. L'historien padouan évoque en une simple incise ce point, pourtant essentiel, de la mission à Delphes, ne précisant même pas quelle est l'attitude de la Pythie devant ce *prodigium*. Il se borne à un expéditif constat : «Les fils accomplirent la mission que leur père leur avait confiée». Puis il passe à autre chose, le désir qui aurait alors pris les jeunes princes de poser une autre question au dieu, apparemment sans rapport avec leur mission, portant cette fois sur le fait de savoir qui aurait le pouvoir à Rome : «Une fois à Delphes, leur mission remplie, les jeunes gens éprouvèrent le désir de demander auquel d'entre eux reviendrait le trône» ([50]). C'est à ce moment seulement, et donc en dehors de l'objet principal de l'ambassade, que serait venue la réponse de l'oracle concernant le premier d'entre eux qui embrasserait sa mère ([51]). On trouve une présentation analogue chez Denys : le motif allégué de l'envoi des fils du roi et de Brutus à Delphes (qui, chez l'auteur grec, n'est pas le prodige du serpent, ni même le massacre des aiglons, rapporté auparavant, sans relation avec l'ambassade à Delphes, mais une épidémie ([52])) passe au second plan derrière d'autres éléments du récit, l'offrande par Brutus de son bâton à Apollon puis la nouvelle question posée par Titus et Arruns Tarquin, portant cette fois sur le pouvoir à Rome, provoquant, comme

(50) TITE-LIVE 1, 56, 10. La même présentation se retrouve chez VALÈRE MAXIME 7, 3, 2.

(51) TITE-LIVE 1, 56, 10 («Des profondeurs du sol, la caverne émit, dit-on, cette réponse : "Le souverain de Rome sera celui d'entre vous, jeunes gens, qui le premier donnera un baiser à sa mère"»). Chez Ovide, la réponse sur le baiser à la mère suit immédiatement l'évocation de l'ambassade et il n'est pas question d'une seconde consultation, portant spécifiquement sur le pouvoir. Mais cette séquence en deux temps se retrouve dans l'ensemble de la tradition (elle apparaît chez Denys et Dion Cassius aussi bien que chez Tite-Live) et le silence du poète quant à la démarche des fils du roi demandant à qui ira le pouvoir n'est pas à prendre comme le signe de l'existence d'une version différente des autres.

(52) Sur le caractère peu satisfaisant sur ce point du récit de Denys, voir plus haut, p. 262, note 37.

chez Tite-Live, la réponse sur le baiser à la mère, suivie par le geste de Brutus embrassant le sol ([53]). La réponse du dieu sur ce qui est en principe l'objet de l'ambassade n'est pas davantage précisée que chez Tite-Live : on retrouve une étrangeté, sinon une incohérence analogue.

En revanche, la fin de l'histoire offre une cohérence qui contraste avec l'impression de décousu que donne le début. Tout tourne autour de la question de la souveraineté et les épisodes s'articulent selon une logique rigoureuse, qu'on retrouve également chez Dion Cassius/Zonaras ([54]) et dans les présentations plus rapides de Valère Maxime et du *De uiris illustribus* ([55]). L'interrogation des fils de Tarquin porte sur la succession de leur père, le dieu leur répond sur ce point – même si c'est d'une manière ambiguë, dont seul Brutus comprend la véritable signification, tandis que les jeunes Tarquins, pensant qu'il faisait référence à leur mère charnelle, se méprennent sur le sens de l'oracle : c'est donc à lui, non aux fils du tyran, que reviendra le pouvoir et le règne de la dynastie des Tarquins prendra fin. Cette partie de la narration regroupe, on l'a souvent noté, des motifs folkloriques ([56]) qu'on trouve dans les contes : dans une rivalité au sein d'un groupe de trois, c'est le troisième, apparemment le moins bien

(53) Denys d'Halicarnasse 4, 69, 3 («Ensuite ils interrogèrent le dieu pour savoir à qui était échu le pouvoir à Rome et le dieu leur répondit au premier qui aurait embrassé sa mère»).

(54) Pour cette partie du récit, on dispose à la fois d'un fragment de Dion Cassius et de la reprise de Zonaras. On retrouve l'idée d'une nouvelle question à l'oracle, suivie de la réponse que seul Brutus se montre capable de comprendre (Dion Cassius 2, 12 : «Le dieu répondit à ses visiteurs qui l'avaient interrogé sur le pouvoir de leur père, pour savoir qui lui succéderait, que celui qui le premier embrasserait sa mère aurait le pouvoir à Rome» ; Zonaras 7, 11 : «Alors que les fils de Tarquin l'avaient interrogé pour savoir qui succéderait à leur père sur le trône, le dieu dit que celui qui le premier aurait embrassé sa mère aurait le pouvoir»). Dans cette version au moins, le dieu répond d'abord clairement à la question concernant le sens des prodiges advenus à Rome (qui sont ici à la fois celui des oiseaux et celui du serpent), en disant que Tarquin ne perdra son pouvoir que lorsqu'un chien se mettra à parler.

(55) Valère-Maxime 7, 3, 2 ; *De uiris illustribus* 10, 3.

(56) Nous utilisons cette expression sans nous dissimuler son caractère ambigu : le folklore n'est pas nécessairement séparé de ce qui est du ressort d'autres formes d'expression, comme la mythologie, et les mêmes motifs peuvent se retrouver dans les deux cas (p. ex. le motif du troisième et dernier d'un groupe qui l'emporte là où les autres échouent, qui apparaît ici, est mis en œuvre comme élément proprement mythique dans le combat des Horaces et des Curiaces ; voir Dumézil (1969a), p. 19-26 = Dumézil (1985a), p. 25-34). On verra les remarques de B. Sergent, *Annales ESC*, 1992, p. 395, à propos du livre de Poucet (1985), sur l'impossibilité de tracer une frontière nette entre éléments folkloriques et mythiques.

loti, qui l'emporte sur les deux autres ([57]), celui qui se présente comme un idiot est un sage qui dissimule sa sagesse ([58]), un baiser donné dans des conditions surprenantes détermine celui qui sort victorieux de la compétition ([59]). Par ailleurs, le baiser à la terre est répandu dans nombre de cultures ([60]). Il est inutile de développer ici cet aspect de la tradition, qui a été amplement étudié : il est plus important de relever qu'on n'a pas affaire à une sorte de patchwork, mêlant des motifs divers, mais à une construction qui utilise sciemment ces éléments pour bâtir une trame cohérente, centrée sur la question de la souveraineté sur la *res publica* romaine ([61]). Aussi ne nous semble-t-il pas indiqué de rejeter le rapprochement, suggéré par R. M. Ogilvie et P.-M. Martin ([62]), avec le rêve attribué à César, en 67 av. J.-C., alors qu'il était encore au tout début de sa carrière, où il s'était vu violer sa mère : ce songe avait été interprété par les devins comme le signe qu'il dominerait la terre, mère universelle des hom-

(57) Il ne s'agit pas ici du thème des trois frères, puisque Brutus est extérieur au groupe des deux frères, le troisième, Sextus, étant absent. J. Poucet, dans Poucet (2000), p. 263, rappelle que le répertoire de S. Thompson, dans Thompson (1957), p. 133, enregistre le thème folklorique «le troisième des fils à embrasser sa mère qui deviendra roi», dont il rapproche à juste titre la légende romaine. Chez Ovide, *Fastes* 2, 713-716, on sort d'un groupe de trois et, apparemment, tous les Romains sont invités à aller embrasser leur mère. Cela fait partie des innovations apportées par le poète.

(58) Cet aspect de la légende a été mis en relief dans les études de M. Bettini, Bettini (1987) et Bettini (1989), spéc. p. 66-72, ainsi que dans Borghini (1987), spéc. p. 41-44. Voir aussi Poucet (2000), p. 261, 267.

(59) P.-M. Martin, dans Martin (1986), p. 33, a développé le rapprochement avec le thème du «fier baiser» (p. ex. baiser donné à une sorcière repoussante qui devient une belle jeune fille). Sur cette analogie et ses limites, Poucet (2000), p. 263-264.

(60) J. Poucet, dans Poucet (2000), p. 262, cite trois passages de l'*Odyssée* où Ulysse baise la terre lorsqu'il retrouve la terre ferme (4, 519-522, 5, 462-463, 13, 352-354).

(61) C'est pourquoi nous semblent réductrices des présentations comme celles de R. M. Ogilvie, dans Ogilvie (1965), p. 216, qui explique la construction de la légende comme la réunion de motifs folkloriques – il cite le thème de l'apparition du serpent, celui du bâton de bois au cœur en or, celui du baiser à la terre – autour de l'étiologie du *cognomen* de Brutus (aspect qui est bien évidemment présent, mais n'explique pas qu'on ait eu recours à une histoire aussi particulière pour fonder l'étiologie), ou de G. Dumézil, dans Dumézil (1966), p. 429 (= 2ème éd., 1974, p. 442), présentant l'ambassade à Delphes comme une «légende, destinée seulement à mettre en valeur, par un thème de folklore, l'intelligence du grand Abruti». Ce qui est en jeu, c'est le pouvoir suprême à Rome, *imperium summum Romae* selon les termes de Tite-Live 1, 56, 10, et A. Borghini, dans Borghini (1987), p. 41-44, a raison de parler ici d'épreuve pour la conquête du pouvoir, même si celle-ci fait intervenir des thèmes du folklore.

(62) Voir Ogilvie (1965), p. 216, Martin (1986), p. 32-33 (évoquant une «hiérogamie du roi avec la terre de son royaume divinisée» ; mais pour l'aspect sexuel dans le cas de Brutus, voir plus loin, p. 273-275, 278).

mes (63). Indépendamment de l'aspect sexuel, sur lequel nous aurons à revenir, il est difficile de ne pas relever la commune référence à la terre-mère dans les deux cas et de ne pas estimer que la liaison entre le rapport personnel avec la terre et le pouvoir exercé sur celle-ci, explicite dans le songe de César, vaut également pour la légende de Brutus (64). On le retrouve au reste – cette fois sans connotation sexuelle explicite – dans un autre épisode de la vie de César : en arrivant sur le sol africain, César fait un faux-pas et en tire le présage d'une prise de possession de la terre d'Afrique (65). Là encore, ce qui est en jeu est le pouvoir, et le pouvoir sur une terre.

Ainsi le récit concernant la seconde partie de l'ambassade à Delphes, celle où le dieu répond à la demande des fils de Tarquin concernant le *summum imperium* à Rome et ses suites jusqu'au baiser donné par Brutus à la terre-mère, a une indéniable unité, ce qui dément l'hypothèse d'une simple juxtaposition de motifs folkloriques. Mais faut-il s'en tenir à cette seule portion de la légende ? La recherche de la cohérence du récit doit s'étendre à d'autres épisodes, dans la perspective qu'ils s'insèrent, eux aussi, dans une histoire où ce qui est en jeu est la souveraineté sur Rome.

Le bâton de cornouiller de Brutus

C'est le cas déjà de l'épisode de l'offrande du bâton de cornouiller à l'extérieur, d'or à l'intérieur (66), qui, dans le récit de l'ambassade à Delphes, apparaît indépendant aussi bien de la question des fils de Tarquin (67) sur l'*imperium* que de celle concernant le prodige qui a motivé l'envoi de la délégation romaine. Assurément, il s'agit là d'un symbole de la véritable nature de Brutus, qui dissimule ce qu'il est réellement sous une apparence trompeuse et cache sa valeur sous un dehors médiocre (68). Mais pourquoi avoir choisi d'exprimer cette valeur cachée par un

(63) SUÉTONE, *Vie de César* 7.

(64) Il est assez probable que la tradition sur Brutus, antérieure, a conditionné le rêve du futur dictateur.

(65) Il déclare alors : «Afrique, je te tiens.» (SUÉTONE, *Vie de César* 59).

(66) TITE-LIVE 1, 56, 9 ; DENYS D'HALICARNASSE 4, 69, 3 ; VALÈRE-MAXIME 7, 3, 2 ; DION CASSIUS 2, 10 (et ZONARAS 7, 11) ; *De uiris illustribus* 10, 2. Chez Denys et Dion, les fils du roi tournent en dérision ce cadeau dont ils n'ont pas compris le sens.

(67) Il intervient dans la narration avant la question des fils de Tarquin le Superbe sur la succession de leur père.

(68) Tite-Live le définit comme un «emblème énigmatique de son esprit» et Zonaras comme le symbole de sa dissimulation.

tel objet ? Les modèles auxquels on a voulu rapporter, sur ce point, la légende ne nous paraissent pas vraiment en éclairer la signification. On a rapproché ([69]) le bâton de Brutus de celui, semblablement fait d'or recouvert de bois, qui apparaît dans une légende rapportée, à l'époque d'Auguste, par le mythographe Conon (ainsi que dans l'histoire presque identique que relate Stobée) ([70]). Mais la mise en œuvre du motif n'a que très peu de points communs, de telle sorte qu'il nous paraît exclu, comme le voulait R. M. Ogilvie, qu'on puisse voir dans cette légende le modèle de la légende romaine, qui reprendrait une anecdote transmise par Timée. Chez Conon et Stobée, le bâton sert à un dépositaire malhonnête à dissimuler l'or qui lui a été remis. Sommé par le déposant de rendre ce qu'il lui doit, ce dépositaire se dispose à affirmer par serment que ces biens ne sont pas entre ses mains, mais pour ce faire doit se dessaisir de son bâton qu'il remet au déposant. Ce dernier, outré d'un tel comportement, jette, de rage, le bâton par terre : celui-ci se brise, révélant l'or qui se trouve à l'intérieur. En dehors du détail du bâton contenant de l'or, cette histoire n'a rien de commun avec notre légende.

Un autre rapprochement a été avancé, qui a au moins l'avantage de nous ramener dans un contexte apollinien. A. Borghini a évoqué le don fait par Apollon à Hermès enfant d'une baguette recouverte d'une triple feuille d'or, destinée à le protéger contre tout danger. Le don d'un bâton serait donc à sa place dans un sanctuaire d'Apollon et rappellerait l'objet dont le dieu s'était servi lorsqu'il gardait les bœufs ([71]). Mais il faut alors admettre que le bâton offert par Brutus inverse le mode de construction de l'objet, sans que la raison en apparaisse clairement, et le choix d'un symbole pastoral n'est pas davantage justifié.

L'explication avancée par A. Borghini nous semble néanmoins aller dans la bonne direction : la nature de l'objet, ce bâton que Brutus offre à la divinité, est assurément le point sur lequel doit s'appuyer toute tentative d'explication. Mais, plutôt qu'à un outil de berger, comme celui qui

(69) Dans ce sens, Ogilvie (1965), p. 217-218, Mastrocinque (1988), p. 19, avec n. 10 ; voir également Poucet (2000), p. 259-260.

(70) Voir Conon, *FGH* 26 F 1, 38 (= Photios, *Bibliothèque* 186, 38), Stobée 3, 28, 21 (1, p. 443 Gaisford). Dans le premier cas, il est question d'un habitant de Milet qui aurait remis sa fortune à un banquier de Tauroménion, dans le second d'un certain Archétimos d'Érythrée qui aurait déposé de l'argent chez un de ses amis habitant Ténédos.

(71) A. Borghini, dans Borghini (1987), p. 51-54. La baguette donnée à Hermès est décrite dans l'*Hymne homérique à Hermès* 528-530 et le dieu menant les troupeaux la baguette à la main est évoqué dans Apollodore, *Bibliothèque* 3, 10, 2.

apparaissait dans la tradition sur Apollon et Hermès, c'est à un autre type de *baculum* qu'on doit songer : celui qui, d'outil pour la garde des troupeaux, est devenu symbole de pouvoir. Autrement dit, ce bâton pourrait être un sceptre. Dans cette perspective, l'alliance de l'or et du bois se comprend parfaitement : les sceptres archaïques se composaient d'un corps de bois recouvert d'or. C'est ainsi que l'*Iliade* décrit le sceptre d'Achille : «"Je vais jurer un solennel serment, ce sceptre en soit témoin, qui ne portera plus de feuilles ni de branches et, séparé du tronc resté dans la forêt, ne refleurira plus. Le bronze en a tranché le feuillage et l'écorce. Le voici maintenant aux mains des Achéens justiciers et gardiens du droit au nom de Zeus...". Le Péléide lance à terre, après ces mots, le sceptre orné de clous d'or, puis s'assied» (72). Cette description est grecque : mais elle correspond à la réalité italienne, telle que la révèle l'archéologie. On a découvert dans une tombe de Véies, du dernier quart du VIII[e] siècle av. J.-C., au mobilier particulièrement riche, un *lituus* de bois recouvert de feuilles d'or (73) : ce devait être un mode de construction courant pour de tels objets, précieux et fragiles – dont il n'est donc pas étonnant que ce seul exemplaire nous soit parvenu.

Ainsi nous serions porté à interpréter le bâton offert par Brutus au dieu de Delphes comme évoquant un sceptre, c'est-à-dire un insigne de pouvoir. Bien sûr, il faut faire intervenir un processus d'inversion : alors que, dans un sceptre, le bois est à l'intérieur et l'or à l'extérieur, dans le cas de l'offrande de Brutus le mode de construction est inversé, le bois dissimulant l'or qui se trouve au-dedans. Mais le symbolisme de l'inversion nous paraît mieux se comprendre pour un objet représentant le pouvoir que pour ce qui serait un simple outil de berger (comme c'est le cas dans l'hymne homérique à Hermès) : il est à l'image de ce qu'est alors Brutus, dont l'*imperium* est à venir et est dissimulé par l'aspect peu engageant qu'il se donne. Le récit gagne en cohérence : le don du bâton n'est plus un élément adventice, une pièce folklorique accolée à d'autres, mais annonce ce qui va suivre, c'est-à-dire que, grâce à l'oracle dont seul Brutus aura été capable de saisir le sens, «l'empire suprême sur Rome»,

(72) Voir *Iliade* 1, 233-239, 245-246 (traduction de R. FLACELIÈRE). Virgile s'est inspiré de ce passage dans l'*Énéide* pour décrire le sceptre du roi Latinus (12, 206-211 ; l'*imitatio Homeri* est notée par MACROBE, *Saturnales* 5, 3, 14), mais le poète latin évoque un objet recouvert d'airain et non d'or.

(73) Tombe 871 de Véies, décrite par G. A. COLINI dans *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, 1919, p. 12 ; le mobilier comprenait un bouclier, un casque, une cuirasse, une épée avec fourreau, une lance et deux mors de chevaux. Voir STROM (1971), p. 140-141.

selon l'expression livienne ([74]), va être retiré aux Tarquins pour être donné à leur cousin.

Une histoire tournant autour du pouvoir exercé sur une terre

Mais, si on admet cette interprétation du bâton de Brutus, cela signifie que la question du pouvoir ne regarde pas seulement la partie du récit où elle est explicitement abordée, c'est-à-dire les épisodes qui suivent la seconde question posée à l'oracle, celle posée par les fils du roi une fois qu'ils ont achevé ce pour quoi ils avaient été mandatés par leur père. Elle était en fait déjà en jeu dans le prodige qui a provoqué l'envoi de l'ambassade à Delphes. La manifestation du serpent dans le palais exprimait une menace non tant contre la vie du roi – comme dans d'autres épisodes où des serpents se manifestent ([75]) – que contre son pouvoir et, de même, le massacre des aiglons peut suggérer le passage de la royauté, à laquelle ces oiseaux sont liés, à d'autres qu'à ceux qui en semblent les héritiers naturels ([76]).

S'il en est ainsi, il nous faut revenir sur l'aspect chthonien que nous avons relevé dans le geste de Brutus embrassant la terre-mère – et qui justifiait déjà le fait que, dans une partie de la tradition au moins, le prodige évoqué fasse intervenir un serpent. Car il ne s'agirait plus d'une simple illustration de l'idée que les hommes sont nés de la terre. Cette question concerne la souveraineté et celui qui est destiné à être le détenteur du pouvoir doit manifester une relation privilégiée avec la terre, qui est exprimée dans cette légende par le geste de Brutus. Il est d'ailleurs courant que le roi soit présenté comme ayant une relation directe avec la terre, d'ordre physique. Dans nombre de cultures, la terre est conçue comme une divinité féminine et le souverain lui est lié par un rapport posé sur le mode matrimonial. On trouve cette idée, par exemple, en Inde, où elle est illustrée par le conflit entre le héros Rama et son adversaire Ravana, qui est à la base du *Ramayana*. Le conflit tourne autour de la

(74) Tite-Live 1, 56, 10.

(75) Voir plus haut, p. 261, note 34.

(76) On notera que c'est sur la question du devenir du pouvoir que porte la réponse de la Pythie dans la version de Zonaras (qui affirme que le règne ne sera pas menacé tant qu'on n'aura pas vu un chien se mettre à parler), qui est le seul auteur à rapporter la réponse du dieu (Tite-Live et Denys, nous l'avons vu, restent étrangement évasifs sur l'attitude d'Apollon devant ce qui a motivé la consultation et passent immédiatement à la question des fils du roi pour savoir qui succédera à leur père à la tête de l'État).

belle Sita, épouse du héros, enlevée par Ravana : or Sita, dont le nom signifie sillon, qui est née de la terre, par un mythe d'autochtonie, et qui constitue l'objet du conflit, représente la terre comme enjeu royal (77). L'idée est encore davantage présente en Irlande. La terre d'Irlande est symbolisée par une déesse qui prend le nom même du pays, Eriu, et est désignée comme «domination de l'Irlande» (*flaith Érinn*). Les rois de Tara célébraient leur mariage avec elle au cours d'une fête solennelle, dite «mariage du roi» (*banais rigi*), qui prolongeait ainsi ce que le grand dieu Lug, dont il était le successeur, avait fait (78). Plus généralement, la tradition irlandaise connaît une série de divinités féminines, devenues des personnages de l'histoire légendaire du pays, comme la ou les Macha, les Medb, qui sont dites avoir eu des amours mouvementées et nombreuses avec des rois : on a là le prolongement de cette même idée de la nécessité pour le souverain de bénéficier d'une relation privilégiée, qui est formulée sur le mode sexuel, avec la déesse qui incarne la terre d'Irlande (79).

P.-M. Martin a évoqué ces parallèles, notamment les données irlandaises, à propos de la légende de Brutus (80). On le suivra volontiers pour l'idée que le geste de Brutus, embrassant sa mère la terre et manifestant par là une relation personnelle privilégiée avec celle-ci, le qualifie pour exercer l'*imperium* sur elle, de la même manière que l'union des rois d'Irlande avec la déesse Eriu (ou une de ses consœurs) leur garantissait la souveraineté sur le pays. On le suivra aussi quant à la remarque que la terre avec laquelle le héros romain entre ainsi en rapport n'est pas à comprendre comme étant la terre en général, mais bien celle à laquelle il va dès lors commander, c'est-à-dire Rome. Sans doute la plupart des auteurs semblent-ils considérer que le baiser à la terre est donné à Delphes, sitôt entendue la réponse de la Pythie : c'est ce qui découle de la narration de Tite-Live, Ovide, Dion Cassius, où, dès qu'il entend l'oracle et en comprend le sens, Brutus simule une chute (81), et aussi des présentations, plus

(77) Sur ce point, voir Vielle (1996), p. 109-110 ; sur le sens mythique de cette épopée, Dubuisson (1979) et Dubuisson (1986).

(78) Données dans de Vries (1975), p. 136, 236-237, 250.

(79) Voir p. ex. de Vries (1975), p. 250-251, Dumézil (1968), p. 609-612 (les Macha), Dumézil (1971), p. 331-353 (les reines Medb), Sergent (2004), p. 457-460. Pour un rapprochement avec des données romaines (déesse Fortuna), Champeaux (1982), p. 330-331, 440-441, 472-475.

(80) Martin (1986), p. 32-33 (insistant à juste titre sur le fait qu'on a affaire à un thème qui n'a rien de spécifiquement indo-européen, ni de «méditerranéen»).

(81) Tite-Live 1, 56, 11, Ovide, *Fastes* 2, 719-720 ; Dion Cassius 2, 12 ; Zonaras 7, 11. Chez Dion, Brutus s'attire les quolibets des jeunes princes pour sa chute.

rapides, que Cicéron, Valère-Maxime, le *De uiris illustribus* font de l'événement (82). La localisation à Delphes est explicite aussi chez Pline l'Ancien, qui qualifie de «porte-laurier», *lauriferam*, la terre que baise le héros (83). Mais Denys d'Halicarnasse donne une localisation différente. Il précise que Brutus attendit son retour en Italie pour procéder à ce geste : «Mais Brutus, ayant compris ce que le dieu voulait expliquer, dès qu'il débarqua en Italie, s'étant couché sur le sol embrassa la terre, considérant qu'elle était la mère de tous les hommes» (84). Sa présentation reprend certes le modèle courant du voyageur qui embrasse le sol de sa patrie lorsqu'il rentre chez lui : néanmoins elle conserve, mieux que les autres versions, la signification originelle de l'histoire, qui est non de poser une relation avec la terre en général, mais avec la terre d'Italie en particulier, celle sur laquelle le héros va exercer le pouvoir pour lequel il a été qualifié – à la manière des rois d'Irlande dans les traditions que nous avons évoquées.

Finalement, la tradition sur l'ambassade à Delphes ne serait pas une illustration de la valeur générale du concept de terre-mère dans la mentalité des Romains. Les Romains, comme bien d'autres, admettaient sans doute l'idée d'une maternité chthonienne (85). Mais à cette idée, diffuse dans nombre de cultures, de la terre comme procréant les êtres, les humains en particulier, ils ont lié une représentation de la souveraineté, posant un lien spécifique entre le souverain et la terre sur laquelle il exerce son pouvoir (86). Sur ce point non plus, on ne peut parler d'une originalité particulière : la liaison entre le roi et la terre, le roi et sa terre, est aussi une idée largement répandue. Mais elle va nous permettre de revenir à l'aspect comparatif de notre enquête et de retrouver un épisode non pas semblable, mais de signification parallèle, dans le *Mahabharata*.

(82) Cicéron, *Brutus* 14, 53 ; Valère-Maxime 7, 3, 2 ; *De uiris illustribus* 10, 3.

(83) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 15, 134.

(84) Denys d'Halicarnasse 4, 69, 4.

(85) Sur la nécessité de se défier d'un concept aussi général, sans étudier les implications qu'il prend dans chaque cas particulier, on verra les remarques de N. Loraux dans Loraux (1981), p. 13, n. 14, à propos des formulations de R. Preller, J. J. Bachofen, J. E. Harrison (citant Motte [1973], p. 82 : «l'équivalence Terre-Femme... s'est imposée à tous les niveaux de la conscience antique, comme une vérité qui va de soi et n'appelle aucune justification»).

(86) Notre analyse rejoint celles de P.-M. Martin, parlant de «royauté sur les Romains» dans Martin (1986), p. 32, A. Borghini, parlant de «conquista del regno» et de «conquista del potere» dans Borghini (1987), p. 42, J. Poucet de «lien entre l'*osculum matri* et la Souveraineté» dans Poucet (2000), p. 265.

Le mariage des Pandava avec Draupadi

A priori, le passage du chant I du *Mahabharata* où est relaté le mariage de la fille du roi Drupada et les cinq fils de Pandu (184-199) semblerait ne rien avoir de commun avec l'histoire de l'ambassade des fils du roi Tarquin et de Brutus à Delphes. Mais, à partir du moment où on reconnaît dans cette histoire romaine une problématique tournant autour de la souveraineté sur la terre de Rome, elle n'en revêt pas moins une signification analogue. Nous avons déjà évoqué ce point à propos de la tentative de Duryodhana de s'emparer de l'épouse de ses cousins lors de la partie de dés truquée du chant II : Draupadi symbolise la terre sur laquelle Yudhisthira est appelé à régner et on peut poser un rapport entre la reine et la terre, non pas en vertu d'un prétendu concept universel identifiant la femme à la terre, mais tel qu'il est posé dans les représentations indiennes, où «la reine est le symbole de la Terre» et où, par conséquent, il est «interdit à un roi de donner sa Terre-épouse» ([87]). Le mariage des cinq héros avec Draupadi exprime donc leur rapport avec la terre de leur royaume, d'autant plus que la jeune femme est présentée comme l'incarnation de la déesse Sri, qui exprime la prospérité de ce royaume. S'ils sont les époux de Draupadi, cela signifie qu'ils sont les maîtres légitimes de cette terre, qu'ils sont qualifiés pour exercer sur elle leur pouvoir.

Nous ne sommes dès lors pas très loin de la signification de la légende romaine. Or le contexte dans lequel s'inscrit l'épisode de l'épopée indienne présente certaines analogies avec ce que nous rencontrons à Rome. L'instauration d'une relation privilégiée entre Brutus et la terre – c'est-à-dire spécifiquement la terre sur laquelle il exercera son pouvoir – se fait dans le cadre d'une compétition. C'est aussi le cas dans le récit indien, où Draupadi fait l'objet d'un *svayamvara*, mariage par concours. Son père organise une épreuve de tir à l'arc, particulièrement difficile, dans laquelle Arjuna, en qui s'incarne, au sein du groupe des Pandava, le dieu Indra, l'emporte sur tous les autres concurrents. En outre, dans ces circonstances, il n'apparaît pas pour ce qu'il est réellement : cet épisode se place après l'incendie de la maison de laque, lorsque les cinq frères et leur mère Kunti, qui ont échappé au traquenard dans lequel leur infâme cousin avait voulu les faire périr, se cachent dans la forêt, en évitant de faire savoir qu'ils ont survécu. Aussi Arjuna se présente-t-il au concours

(87) Voir plus haut chapitre 4, p. 143, 151-152 ; nous citons M. Biardeau, respectivement dans BIARDEAU (2002) 1, p. 396, et BIARDEAU (1985) 1, p. 221.

sous les traits d'un modeste brahmane et il n'intervient qu'après l'échec de ceux qui semblaient les plus qualifiés, les princes *ksatriya*. Au reste son succès inattendu provoque la colère des concurrents malheureux et même du frère de Draupadi qui, furieux de voir sa sœur échoir à un mari en apparence aussi peu recommandable, poursuit Arjuna et sa jeune épouse dans la forêt où ils sont partis. Ainsi, de même qu'à Rome le geste de Brutus se situe dans un moment où il ne semble encore être qu'un bouffon dont tous se gaussent, le concours dans lequel Arjuna gagne, pour lui-même et bientôt pour ses frères, celle qui apparaît, symboliquement, comme la terre-épouse du souverain représente une promesse pour un avenir qui est encore loin d'être réalisé et, dans le présent, semble aboutir à la victoire de l'être le moins qualifié qui soit.

D'autre part, le mariage avec Draupadi se situe dans une période où les Pandava sont contraints par les menées de Duryodhana de se dissimuler dans la forêt et, s'ils en sortent comme le fait Arjuna pour prendre part au *svayamvara*, de masquer leur véritable identité. Par là cet épisode est une première forme de ce qui leur arrivera plus tard, lorsque la crise sera réellement engagée, avec leur exil dans la forêt, narré au chant III, *Vanaparvan*, «livre de la forêt», puis leur année d'incognito, où ils entrent au service du roi Virata sans se laisser reconnaître, ce qui fait l'objet du chant IV, *Virataparvan*, «livre de Virata». Cette première période de dissimulation et d'anonymat forcé, conséquence de la vilenie du démoniaque Duryodhana, annonce ce que sera la seconde, préparant l'affrontement avec les forces adverses. C'est aussi la fonction que remplit, dans la carrière de Brutus, la première partie de sa vie, celle où, voulant éviter le sort de son père et de son frère, qui ont été victimes du tyran, il choisit de simuler la folie ([88]). Il est significatif que, dans les deux cas, l'annonce de leur pouvoir futur que constituent, pour les Pandava, le mariage avec Draupaudi, pour Brutus, l'épisode de Delphes, prenne place dans la période de dissimulation de leur véritable identité qui les prépare à l'affrontement qui aura ensuite lieu.

On peut noter certaines analogies entre les récits indien et romain, en dépit de leurs indiscutables différences. L'annonce de la future souverai-

(88) Vers 150 av. J.-C., l'annaliste POSTUMIUS ALBINUS, cité par MACROBE, *Saturnales* 3, 20, 5 (fragment 2 PETER = fragment 3 CHASSIGNET), évoquait déjà ce point : «Voilà pourquoi il se faisait passer pour fou et insensé (*brutus*) et mangeait de petites figues vertes enduites de miel». Cf. CICÉRON, *Brutus* 14, 53, TITE-LIVE 1, 56, 7, DENYS D'HALICARNASSE 4, 68, 2- 69, OVIDE, *Fastes* 2, 717-718 et 837-844, DION CASSIUS 2, 10 (et ZONARAS 7, 11), *De uiris illustribus* 10, 1.

neté se fait par l'établissement d'un rapport privilégié, en Inde avec un personnage féminin représentant la terre – Draupadi, qui devient l'épouse des Pandava – et à Rome avec la terre conçue sous la forme féminine de la terre-mère. Certes, la légende romaine ne pose pas la relation de Brutus avec la terre sur un mode sexuel. Les Romains expriment sans doute parfois en ces termes la relation qui s'exerce entre le souverain et la terre : c'est ce qui se passe dans le rêve de César, où le rapport prend la forme brutale d'un inceste entre la terre-mère et le futur dictateur (89). Mais on n'est pas en droit d'appliquer ce modèle à la légende de Brutus. Dans ce cas, il n'est question que de filiation, de rapport de mère à fils, et d'ailleurs le baiser est loin, à Rome où le *ius osculi* s'exerçait largement, d'avoir toujours les connotations érotiques que nous serions tentés de lui attribuer. On se gardera donc de parler ici de connotations sexuelles, voire œdipiennes (90). Ce que l'histoire met en jeu, c'est simplement le concept de terre-mère et le fait que celui à qui l'*imperium* est destiné est celui vis-à-vis de qui la relation avec la terre sur laquelle il exercera son pouvoir se réalise dans toute sa plénitude. Néanmoins, qu'il s'exprime sur le mode conjugal et sexuel ou sur le mode maternel, c'est bien le même type de rapport avec une terre féminine qui transparaît dans les deux traditions.

Autre point qui relie les deux histoires : elles mettent toutes deux en avant l'intelligence des personnages positifs, exprimée par leur capacité à déchiffrer des énigmes. Dans le cas de Brutus, il se montre immédiatement à même de comprendre le sens du message de la Pythie, sur lequel les jeunes Tarquins se méprennent. Dans l'épopée indienne, sans doute la compétition dans laquelle Arjuna obtient d'épouser Draupadi est-elle une épreuve de tir à l'arc, en accord avec le personnage de deuxième fonction qu'il est. Mais, au début du temps de dissimulation de la forêt, on trouve un épisode où l'habileté à déchiffrer les énigmes assure le salut des Pandava : lors de l'incendie de la maison de laque, c'est l'intelligence de Yudhisthira – personnage de première fonction, bien dans son rôle en l'occurrence – qui lui permet de déceler le sens de l'avertissement donné, sous une forme cryptée, par Vidura et de fuir dans la forêt avec ses frères et leur mère.

(89) SUÉTONE, *Vie de César* 7.

(90) Dans ce sens, justes remarques de J. Poucet dans POUCET (2000), p. 264 (se référant à OGILVIE (1965), p. 218, MARTIN (1986), p. 32-33).

Assurément, ces rapprochements restent extérieurs à bien des aspects de l'histoire du mariage des Pandava avec Draupadi, et pour commencer ne concernent en rien l'anomalité scandaleuse que représente, par rapport aux règles matrimoniales de l'Inde, l'union polyandrique de l'épouse collective des cinq héros. G. Dumézil s'était particulièrement attaché à ce point, dans lequel il avait reconnu la conséquence du fait que, dans les conceptions indo-européennes, une figure divine unique, trifonctionnelle, faisait pendant, du côté féminin, aux divinités masculines qui se répartissaient sur les trois champs fonctionnels : les cinq Pandava, exprimant les trois fonctions sous leurs diverses modalités, se trouvaient ainsi associés à la seule Draupadi, correspondant à la déesse faisant en son être la synthèse des trois fonctions qu'était Sri ([91]). Dans la tradition romaine sur l'ambassade à Delphes, Brutus se trouve seul représenter le côté positif et, nous le verrons, il ne se situe pas à un stade où la répartition selon les trois fonctions joue un rôle – à la différence de ce qu'on peut dire pour la «geste de Publicola». Rome n'a donc pas eu à s'interroger l'association de plusieurs personnages dans leur rapport avec la terre. La question posée dans l'histoire de l'oracle delphique est uniquement celle de la compétition entre bons et méchants dans la maîtrise de l'*imperium* sur Rome, sans que se pose celle d'un éventuel partage entre plusieurs représentants du camp des bons de la relation privilégiée établie avec cette terre ([92]). Corrélativement, il ne semble pas qu'on puisse rapprocher la parole ambiguë de la Pythie de celle par laquelle la mère des Pandava amène ses cinq fils à se partager Draupadi comme épouse ([93]). Le cor-

(91) Dumézil (1968), p. 103-124.

(92) Le seul rapprochement qu'on pourrait envisager serait l'étrange présentation que fait Denys d'Halicarnasse (4, 69, 4) du comportement des fils de Tarquin devant l'oracle. Alors que chez Tite-Live (1, 56, 11) les deux frères s'accordent pour maintenir le secret sur la déclaration du dieu, afin d'empêcher leur troisième frère, Sextus, demeuré en Italie, d'avoir part à la succession de leur père, et pour laisser au sort le soin de décider, une fois qu'ils seront revenus en Italie, lequel d'entre eux embrassera le premier sa mère, chez l'historien grec, qui ne parle pas du troisième frère, les deux frères décident d'embrasser ensemble leur mère et de se partager ainsi le pouvoir. Mais il s'agirait d'un reflet inversé : les deux jeunes princes sont des personnages négatifs. Et ce détail n'a pas de véritable portée dans le récit : le partage de la terre-mère qui pourrait ainsi être évoqué n'a rien de fonctionnel, à la différence de celui de Draupadi entre les Pandava, et on ne voit pas très bien quel sens aurait ici une évocation du double consulat (suggérée par P.-M. Martin dans Martin (1986), p. 32), qui serait en outre malvenue, s'agissant de personnages négatifs.

(93) Draupadi, entendant son fils Arjuna déclarer, à son retour du *svayamvara*, qu'elle sera heureuse de ce qu'il rapporte – sans préciser qu'il s'agit de Draupadi –, se méprend sur

respondant fonctionnel, dans le déroulement de l'histoire, ne peut être que la parole, tout aussi obscure, de Vidura que Yudhisthira parvient à déchiffrer, mais cela en l'absence de toute compétition avec les mauvais.

La geste de Brutus et la grande bataille indo-européenne

Ainsi, de nombreux traits de la légende de Brutus paraissent, de manière plus ou moins directe, offrir des points de comparaison avec l'intrigue du *Mahabharata* et sont donc susceptibles de faire partie de l'héritage de la thématique de la lutte entre dieux et démons dont cette épopée indienne, au même titre que le mythe germanique du Destin des dieux, paraît conserver l'empreinte. On peut même dire que la structure d'ensemble de ce que nous avons appelé la geste de Brutus peut être mise en rapport avec ce modèle. Brutus commence, menacé par les méchants que sont le tyran Tarquin et les siens, par dissimuler sa véritable nature et se tenir à l'écart – ce qui advient aux Pandava lorsque, par deux fois (après l'incendie de la maison de laque et après la partie de dés), leurs adversaires les contraignent à se cacher dans la forêt et à se donner de fausses identités. Dans ces circonstances néanmoins, le fait que les bons sont destinés à l'emporter et à exercer le pouvoir se laisse entrevoir : le mariage des Pandava et de Draupadi occupe de ce point de vue une place analogue à l'épisode de Delphes dans l'histoire de Brutus. Puis arrive la crise ouverte – crise qui a été annoncée par des présages dont nous avons vu qu'ils laissent prise à la comparaison entre données indiennes et romaines –, où les bons joueront ouvertement leur rôle : les parallélismes ne se limitent pas, du côté romain, à la seule phase de la guerre avec Porsenna. Brutus est l'acteur principal du sursaut romain au moment du viol et du suicide de Lucrèce – épisode comparable à celui, dans l'épopée indienne, où Draupadi est l'enjeu de la partie de dés truquée. C'est ensuite, alors qu'il est consul, que se déroulent les épisodes qui précèdent l'ouverture des hostilités : négociations pour régler pacifiquement le conflit, qui échouent du fait des manœuvres des méchants, mais au cours desquelles le chef des bons est atteint dans sa propre famille. La guerre éclate bientôt : elle se traduit par une grande bataille, sanglante, suivie d'un épisode nocturne qui

les paroles de son fils et, croyant qu'il parle de nourriture, déclare à ses cinq fils : «Jouissez-en tous en commun». La parole sacrée d'une mère ne pouvant être enfreinte, les Pandava, contrairement à la morale indienne, doivent devenir les époux communs de Draupadi.

en inverse les effets et où une intervention divine assure le succès des bons. La guerre se conclut alors, avec les funérailles de ceux qui sont tombés et une cérémonie liée au cheval, célébrée par les vainqueurs. Tous ces points, eux aussi, peuvent évoquer des données indiennes.

On peut donc pousser assez loin la comparaison et estimer, au moins pour des épisodes aussi essentiels que la fin de Lucrèce ou la bataille de la forêt Arsia, que la geste de Brutus contient des éléments qu'on peut attribuer au schème mythologique de la bataille entre dieux et démons. Mais se pose dès lors un problème : ce même schème est apparu, depuis les travaux de G. Dumézil et sans que ceux-ci nous semblent devoir être mis en cause sur ce point, comme permettant de rendre compte d'un autre moment de l'histoire romaine, celui, qui suit immédiatement, de la guerre contre Porsenna. Nous avons vu que ce parallélisme semblait effectivement donner un sens au récit de cette guerre – avec la série des épisodes trifonctionnels, appelant des comparaisons de détail avec des passages du *Mahabharata* (94), et l'aventure de la vierge héroïque Clélie, aboutissant au renversement de la situation. Tout se passe donc comme si, à Rome, on assistait à un dédoublement de la crise, avec une répartition de ce que l'Inde, dans le *Mahabharata*, et aussi les autres secteurs qui offrent des parallèles – la Scandinavie, avec son mythe eschatologique, la Grèce, avec le cycle troyen – concentrent sur un unique conflit. Pour Rome, on se trouve en présence d'une double guerre, contre deux ennemis qui viennent successivement appuyer les Tarquins dans leur tentative de remonter sur le trône, Véies et Tarquinia d'abord, la Chiusi de Porsenna ensuite. Ces deux guerres mettent en scène, du côté romain, deux chefs différents : on peut parler, dans le premier cas, de geste de Brutus, dans le second, de geste de Publicola.

Le personnage de Brutus : rapprochements avec des acteurs de la bataille eschatologique

Le dédoublement des données relatives au thème de la bataille eschatologique, telles qu'on les rencontre réunies dans un unique conflit dans les autres secteurs du monde indo-européen, pose la question de la signi-

(94) P. ex. rapprochement entre l'exploit d'Horatius Cocles et la mort de Bhisma, celui de Mucius Scaevola et la mort de Drona (sans compter le rapprochement, possible également, avec la dédicace du temple du Capitole et la destruction de la maison de Publicola en haut de la Velia).

fication, d'un point de vue comparatif, de la figure de Brutus – ce qui va nous obliger, du même coup, à reprendre l'examen de celle de Publicola.

S'agissant de Brutus, même si on peut mettre en évidence pour tel ou tel épisode des points de comparaison avec l'épopée indienne ou le mythe eschatologique scandinave, on ne peut pas dire que cela autorise à l'identifier avec un acteur précis de ce drame, tel que les parallèles permettraient de le définir. On pourrait sans doute envisager des éléments de rapprochement avec une figure comme celle de Bhisma dans le *Mahabharata* et le dieu-cadre indo-européen qui se profile derrière lui (95). Comme Bhisma, Brutus se définit par un refus de la royauté. Le grand-oncle des Pandava a accepté, pour permettre à son père d'épouser en secondes noces la fille du roi des pêcheurs, de renoncer au trône. Brutus, bien évidemment, est celui qui a chassé les rois de Rome et a fait jurer à ses compatriotes de rejeter à tout jamais le *regnum*. Tous deux peuvent également se définir par un refus de la paternité : toujours pour permettre le remariage de son père, Bhisma a ajouté à sa renonciation au trône celle à toute paternité, afin que ses fils ne concurrencent pas ceux que son père aurait de sa nouvelle épouse : c'est à cette abnégation qu'il doit son nom de Bhisma, le «terrible». Brutus, pour sa part, se définit par un rejet, encore plus brutal, de la fonction de père : le premier point qui est retenu de lui par un auteur chrétien comme Orose, prompt à dénigrer le passé païen de Rome, est qu'il a mis ses fils à mort (96). Nous ne croyons pas cependant que ces traits soient très probants : le refus de la royauté par Bhisma ne signifie nullement un rejet de l'institution. Il cherchera toujours, au contraire, à aider et à former ceux à qui il revient de régner : il le fera encore, gisant sur son lit de flèches au bord du champ de bataille, en prodiguant à Yudhisthira les longs conseils exposés dans les chants XII et XIII, «livre de l'apaisement» et «livre de l'enseignement» (*Santiparvan* et *Anusasanaparvan*). Le rapport à la paternité est encore plus différent dans les deux cas : le comportement de Brutus dénote avant tout un respect inflexible de la loi, en rejetant toute considération d'ordre privé, aux antipodes de la volonté de perpétuer la famille, fût-ce en dehors de lui, dont témoigne Bhisma.

On pourrait aussi être tenté d'évoquer, à propos de Brutus, la figure du dieu scandinave Vidarr, l'«Ase silencieux», et le rôle qui est le sien dans le *Ragnarök*, avec les échos que cela éveille du côté indien, à travers le

(95) Voir DUMÉZIL (1968), p. 176-190.
(96) OROSE 2, 5, 1.

rôle dévolu à Krsna dans l'épopée et spécialement dans l'épisode de l'affrontement avec Asvatthaman après l'attaque nocturne du camp des Pandava (97). Le dieu germanique se réserve pour le rôle qui sera le sien dans la grande bataille entre dieux et démons : c'est pour cela qu'il garde le silence et reste inactif, se préparant pour le moment où la crise éclatera. Son rôle est alors décisif : c'est lui qui, arrachant la mâchoire supérieure du loup Fenrir après que celui-ci a englouti Odinn, l'empêche d'avaler l'univers, sauvant ainsi le monde de la destruction. On pourrait rapprocher ce comportement de celui de Brutus, qui cache soigneusement ce qu'il est vraiment pour ne le révéler qu'au moment où la crise éclate, avec le viol et le suicide de Lucrèce ; dès lors, il sera le personnage central du camp romain, jusqu'à sa disparition dans son duel avec Arruns Tarquin. Mais, ici encore, le rapprochement n'est pas pleinement satisfaisant : Brutus a un rôle de chef, que n'ont ni Vidarr, ni Krsna, et le rapport avec l'espace de ces deux figures, dont G. Dumézil a souligné l'importance comparative, n'a pas d'équivalent chez Brutus. Quant à l'abstention volontaire auquel ce dernier doit son surnom de Brutus, elle n'oblige pas à établir un rapprochement spécifique avec Vidarr ou Krsna : on peut tout aussi bien la rapprocher de la dissimulation qui caractérise l'ensemble des Pandava dans leurs deux périodes d'exil forestier et d'incognito forcé, qui précèdent l'affrontement avec leurs ennemis.

Brutus et Publicola, Varuna et Mitra

Aussi nous semble-t-il nécessaire de partir sur d'autres bases pour envisager une définition du personnage de Brutus en fonction de ce que nous pouvons savoir des cadres de pensée de l'idéologie indo-européenne. Nous pouvons nous fonder sur une analyse de G. Dumézil, que nous avons déjà citée, mais dont le grand comparatiste ne nous paraît pas avoir tiré les conséquences qu'elle implique :

> «Dans l'ensemble épique qui nous occupe, ce sont les consuls successifs, et surtout, brièvement, le plus énergique, Brutus, et, durablement, le plus intelligent, Publicola, qui représentent à la fois la fonction guerrière

(97) Voir Dumézil (1968), p. 230-237. On peut rappeler que, dans le panthéon romain, la déesse Angerona, qui préside à ce moment de «crise» calendaire qu'est le solstice d'hiver et qui est représentée se tenant le doigt sur la bouche, peut être tenue pour une correspondante de l'«Ase silencieux». Voir Dumézil (1966), p. 329-332 (= 2ème éd., 1974, p. 341-343).

> montante et la souveraineté en mutation : Brutus fonde la république et l'affermit dans la douleur, puis rencontre la mort sur le champ de bataille dans le duel le plus acharné qu'on puisse concevoir, dans un corps-à-corps avec un des fils de Tarquin ; Publicola humanise, «popularise» la république et, finalement, conclut la paix, mais auparavant, associé à des collègues annuels, il a dirigé les opérations militaires. ([98])»

Nous avons déjà exprimé nos réserves sur la manière dont G. Dumézil mélangeait ainsi l'aspect politique et l'aspect militaire, ce qui relève de la première fonction et de la deuxième ([99]) : dans leur rôle guerrier, Brutus et Publicola restent des chefs. Mais il nous semble avoir remarquablement posé le point, essentiel, de la mise en parallèle dans la tradition des deux pères fondateurs de la république, l'un étant la figure dominante du début de cette période – jusqu'à la première guerre, celle contre les cités étrusques du Sud – et l'autre remplissant la même fonction dans la suite des événements, notamment lors de la guerre contre Porsenna.

Cette mise en parallèle fait ressortir les différences entre les deux chefs successifs de la jeune république romaine : Brutus a un rôle de fondateur, se caractérise par son énergie, allant jusqu'à la brutalité, meurt d'une mort violente à la guerre, tandis que Publicola apparaît sous des dehors beaucoup plus amènes, se montre proche des Romains et finit par leur apporter la paix. Ce ne sont pas là des différences qui sont sans écho dans l'histoire romaine : dans des travaux qui ne recouraient en rien aux méthodes du comparatisme, nos collègues italiens A. Mastrocinque et F. Coarelli nous semblent avoir excellemment montré que la tradition sur les débuts de la république reprenait des éléments qui appartenaient au récit de fondation de la cité et à ce qu'on disait de ses premiers rois ([100]). Dans cette perspective, on ne peut manquer de mettre en parallèle ce qu'avaient représenté les deux premiers souverains de la cité, le *conditor* violent, disparu brutalement, qu'avait été Romulus et son successeur l'affable et pacifique Numa Pompilius, et les deux grands chefs qui marquèrent, l'un après l'autre, le commencement des temps républicains.

On ne peut cependant pas penser à un rapport direct : les différences entre Brutus et Romulus, Publicola et Numa sont beaucoup trop fortes

(98) Voir DUMÉZIL (1973), p. 283.

(99) Sur ce point, voir chapitre 3, p. 105-108, avec le tableau récapitulatif que nous proposons, différent de celui envisagé par G. Dumézil, pour la guerre de Porsenna.

(100) Voir MASTROCINQUE (1988), p. 239-242 (Publicola comme nouveau fondateur), COARELLI (1997), p. 147 (mise en parallèle de Brutus et de Romulus, jusque dans ses aspects violents).

pour qu'il soit envisageable que ce qu'on a raconté des deux pères fondateurs de la république ait été un démarquage de la tradition sur les deux premiers rois. Dans le détail, la légende de Brutus n'a pas grand-chose en commun avec celle du *conditor* et, s'il existe un personnage qui a été influencé par le modèle de Romulus, c'est bien plus le réorganisateur de Rome, ce Servius Tullius qui en avait élargi le *pomerium* et qui apparaît dans la tradition comme un nouveau «premier roi», un second Romulus ([101]). Quant à Publicola, son activité se situe en dehors du domaine religieux, qui avait été central pour le successeur du fondateur de la cité. La seule fois où il aurait pu avoir un rôle religieux, à propos de l'inauguration du temple de Jupiter Capitolin, il a même été évincé par son collègue Horatius Pulvillus ([102]). Ce n'est donc pas la conception que les Romains se faisaient de Romulus et Numa qui a imprimé sa marque sur la manière dont ils ont présenté les personnages, probablement réels au départ, de Brutus et de Publicola. Mais les deux traditions ont été formées à partir du même héritage idéologique, qui induisait les Romains, comme les autres peuples indo-européens, à distinguer deux aspects différents dans la souveraineté, un plus brutal, correspondant au domaine du dieu indien Varuna, un plus paisible, correspondant à celui de du dieu Mitra. Pour reprendre la terminologie utilisée par G. Dumézil, on peut définir Brutus – tout comme Romulus – comme un personnage varunien, Publicola – tout comme Numa – comme un personnage mitrien ([103]).

En fonction de ces catégories, on estimera naturellement que, des deux chefs que la tradition romaine met en relief, le second, Publicola représente un souverain de type mitrien. Son nom de Publicola était compris – à tort ou à raison, peu importe ([104]) – comme le posant en ami du peuple.

(101) Sur cette question, on verra CAPDEVILLE (1990). Les parallélismes entre Romulus et Servius Tullius, tels que les présente la tradition, sont nombreux : même récit de naissance merveilleuse (au moins pour Romulus dans la version archaïque de Promathion), même rôle vis-à-vis de la cité (respectivement creusement et élargissement du *pomerium*, organisation politique des Romains, respectivement en trois et quatre tribus), motifs communs comme le thème des trois triomphes ou la question de l'asile.

(102) Sur cette tradition, voir plus haut, chapitre 5, p. 179-187.

(103) Sur cette distinction, qui avait été examinée pour la première fois dans DUMÉZIL (1940), on se reportera maintenant à la synthèse de DUMÉZIL (1977).

(104) L'explication est donnée dans CICÉRON, *De la république* 2, 31, 53, TITE-LIVE 2, 8, 1, DENYS D'HALICARNASSE 5, 19, 5, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 10, 9, *De uiris illustribus* 15, 5, ZONARAS 7, 12. Mais l'expression a pu avoir un sens différent à l'origine (par exemple «celui qui habite sur un domaine public», en référence à la maison qui lui avait été donnée par le peuple).

Il avait exprimé cette proximité vis-à-vis de ses concitoyens par une série de gestes spectaculaires : il avait fait abaisser les faisceaux de licteurs devant le peuple, en avait fait enlever les haches, symboles du pouvoir qu'avaient les magistrats d'infliger la peine de mort, à l'intérieur de Rome, avait garanti le droit de tous les citoyens de faire appel du jugement d'un magistrat devant l'assemblée populaire ([105]). On a donc affaire à un personnage dont le souci majeur est de respecter scrupuleusement les droits du peuple, de ne pas exercer une justice expéditive : cet aspect, bien évidemment mitrien, le place à l'opposé de Brutus, dont l'usage de la justice se fait remarquer par son implacable sévérité, condamnant impitoyablement à mort ses propres enfants pour leur participation au complot visant à restaurer la monarchie ([106]) et n'admettant pas que son collègue Collatin témoigne de la pitié à ses neveux et veuille les soustraire au châtiment suprême ([107]). Présentant à leurs lecteurs grecs Brutus faisant mettre à mort ses propres enfants sans verser la moindre larme, Denys s'excuse de rapporter un comportement aussi incompréhensible et cruel et Plutarque hésite à porter un jugement positif ([108]). Tite-Live fait exception en présentant un Brutus partagé entre le souci de faire appliquer la loi et l'amour paternel. Partout ailleurs, c'est l'image du justicier implacable qui l'emporte, dont l'attitude effraie le peuple qui le voit officier ([109]). Nous avons bien affaire un personnage varunien, terrible dans l'application de la justice, et il est significatif qu'il use sans pitié de la hache des faisceaux de ses licteurs pour décapiter les coupables en plein Forum, alors que le mitrien Publicola s'empressera de retirer des faisceaux ces effrayants symboles du droit de vie et de mort des magistrats.

(105) Voir Cicéron, *De la république* 2, 31, 53, Tite-Live 2, 7, 7, 8, 2, Denys d'Halicarnasse 5, 19, 3-4, Plutarque, *Vie de Publicola* 10, 7. Ces textes ont été cités plus haut, p. 188-190. Cf. aussi Florus 1, 3 (1, 9), 4, *De uiris illustribus* 15, 4-5.

(106) Tite-Live 2, 5, 5-8, Denys d'Halicarnasse 5, 8, Valère-Maxime 5, 8, 1, Plutarque, *Vie de Publicola* 6, Florus 1, 3 (1, 9), 5, *De uiris illustribus* 15, 5, Ampelius 18, 1, Orose 2, 5, 1.

(107) Sur l'attitude différente des deux consuls et la démission forcée de Collatin qui s'ensuivit, Denys d'Halicarnasse 5, 9-12, Plutarque, *Vie de Publicola* 7, 1-6 et, plus bref, Zonaras 7, 12. Tite-Live, en revanche, place l'exil de Collatin avant l'arrivée des ambassadeurs des Tarquins et le complot des jeunes nobles (Tite-Live 2, 2, 2-10 ; dans le même sens, Eutrope 1, 9, 4).

(108) Denys d'Halicarnasse 5, 8, 1, Plutarque, *Vie de Publicola* 6, 5-6.

(109) On comparera Tite-Live 2, 5, 8 et Denys d'Halicarnasse 5, 8, 6, Plutarque, *Vie de Publicola* 6, 4.

Bien d'autres points opposent les deux consuls et permettent de les définir l'un comme mitrien, l'autre comme varunien. Brutus est un personnage emporté, se laissant aller à la colère. C'est ainsi qu'il périt en se lançant – avec plus de fougue que de réflexion, soulignent Denys d'Halicarnasse et Plutarque ([110]) – contre le fils du roi Tarquin. Publicola ne se laisse pas aller à des comportements irréfléchis : il sait le cas échéant attendre, manier la ruse – on le voit lors du siège de Rome ([111]) – et, loin de rechercher l'affrontement à tout prix, il montre des capacités de négociateur, fût-ce en acceptant des conditions qui ne sont guère favorables comme celles contenues dans le premier accord conclu avec Porsenna, avant l'épisode de Clélie ([112]). La carrière de l'un et de l'autre permet aussi de les opposer comme personnages varunien et mitrien. Brutus n'occupe le devant de la scène qu'un court moment, une partie de l'année 509 av. J.-C., avant de disparaître brusquement, emporté par une mort brutale, lors de son premier et unique consulat. Publicola vieillit et meurt de sa belle mort au cours de l'année 503 av. J.-C., après avoir connu une carrière classique d'aristocrate romain, qui le voit gérer successivement quatre consulats – en 509, 508, 507, 504 av. J.-C. ([113]). On peut également noter que la dissimulation de Brutus – qui masque sa véritable personnalité jusqu'au moment où il peut donner toute sa mesure –, aspect qu'on retrouve pour une figure varunienne comme le dieu Odinn, n'a pas d'équivalent chez Publicola. Sur un autre plan, la question des enfants, point dont G. Dumézil a souligné l'importance dans la distinction entre Romulus et Numa Pompilius ([114]), Brutus ne laisse pas de postérité – il a mis à mort ses fils -, tandis que la tradition souligne le rôle d'une fille de Publicola, cette Valeria qui devient presque l'égale de Clélie et en tout cas échappe à la mort avec les autres jeunes remis en otages ([115]). On peut dresser un tableau de tout ce qui oppose les deux personnages ([116]) :

(110) Denys d'Halicarnasse 5, 15, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 9, 3.

(111) Sur les batailles alors livrées par Publicola, voir plus haut, chapitre 3, p. 100-102.

(112) Sur ce point, voir plus haut, chapitre 4, p. 148-150.

(113) La mort de Publicola donne lieu à des manifestations qui sont mises en parallèles avec celles qui avaient eu lieu pour Brutus (Tite-Live 2, 16, 7 : «Les femmes prirent le deuil comme pour Brutus»), ce qui souligne la complémentarité des deux personnages.

(114) Dumézil (1977), p. 164.

(115) Sur Valeria, voir chapitre 4, p. 132-134.

(116) Nous aborderons plus loin certains points qui figurent dans le tableau : l'articulation chronologique des deux personnages et leur lien avec le système trifonctionnel, ainsi que leur association avec des collaborateurs.

BRUTUS	PUBLICOLA
Rôle chronologiquement antérieur	Rôle chronologiquement postérieur
Fonde la république	Gère la république une fois fondée
Action dans un temps limité, un seul consulat	Quatre consulats successifs
Mort violente, dans un combat	Mort de maladie
Le cas échéant combat lui-même	À la guerre, seul rôle de commandement
Se laisse aller à la colère et en meurt	Sait user de ruse et de temporisation
Meurt à la guerre au cours de la crise	Conclut la paix à la fin de la crise
Application rigoureuse de la loi	Mesures les plus favorables au peuple
A fait exécuter des condamnés à la hache	A retiré les haches des faisceaux de licteurs
A fait mettre à mort ses fils	Sa fille a survécu alors qu'elle était otage
Force son collègue au consulat à abdiquer	Gère le consulat avec plusieurs collègues
Connu pour sa dissimulation	Abord affable, «ami du peuple»
Absence d'éléments trifonctionnels	Présence d'éléments trifonctionnels

Nous n'avons pas besoin de multiplier les points de comparaison : ceux que nous avons signalés nous semblent suffisants pour montrer que la distinction entre les deux aspects de la première fonction peut rendre compte de bien des aspects du couple formé par les deux premiers chefs de la république, au même titre – mais sous d'autres modalités, ce qui prouve que les deux applications du schéma ont été indépendantes – qu'il est susceptible d'éclairer ce qui nous est dit des deux premiers rois de l'*Vrbs*. Il nous semble cependant indiqué de nous arrêter sur deux aspects du récit romain concernant ces deux figures de chefs, qui nous permettront de préciser la place de cette articulation entre une figure varunienne et une figure mitrienne dans le cadre de la thématique de la bataille finale.

L'articulation du conflit sur deux périodes successives

Les deux guerres successivement soutenues par la jeune république romaine contre les ennemis dont les Tarquins ont obtenu l'appui nous ont toutes deux paru comporter des épisodes qui renvoient à la bataille eschatologique, telle qu'en particulier le *Mahabharata* permet de l'envisager. Mais ce ne sont pas les mêmes : la première offre la distinction caractéristique entre la bataille livrée pendant le jour et la scène nocturne qui la suit, la seconde présente, dans plusieurs de ses péripéties, des épisodes

rappelant ceux de l'épopée indienne. Il y a donc une répartition sur deux conflits de ce qui, en Inde, est présenté d'une manière unitaire. De même, les préalables à la guerre sont, dans le récit romain, affectés à la geste de Brutus et donc au premier conflit, et la conclusion à la geste de Publicola et au second conflit, alors que, dans l'intrigue du *Mahabharata*, tout tourne autour de la bataille de Kuruksetra. Nous pouvons également rappeler le dédoublement de la figure féminine qui joue un rôle essentiel dans l'affrontement, Lucrèce et Clélie répondant de ce point de vue, à Rome, à l'unique Draupadi en Inde, Hélène en Grèce. On pourrait être tenté d'interpréter cette distorsion entre le récit romain et ce qu'on peut en rapprocher ailleurs comme le résultat d'une transformation qui, à Rome, aurait dédoublé un schéma originellement unitaire.

Mais Rome n'a pas totalement innové en distinguant deux moments successifs. Ceux-ci sont, nous l'avons suggéré, liés à la présence, au premier stade, d'un chef de type varunien, au second, d'un chef de type mitrien. On a donc une articulation chronologique entre Varuna et Mitra : or celle-ci se retrouve dans l'intrigue du *Mahabharata*. Le correspondant de Vidura est Pandu, le père des Pandava : il se situe donc à la génération d'avant les héros qui mènent la guerre contre ceux qui peuvent être considérés comme les forces du mal. Il y a là une structure ancienne, à laquelle on peut faire correspondre des données parallèles pour la Grèce – où se succèdent deux générations de souverains dans l'Olympe, avec Cronos et Zeus – ou pour Rome – avec la succession, sur la colline du Capitole, de Saturne et de Jupiter, articulation à laquelle répond, dans la transposition historique de la structure mythique que constitue le règne des premiers rois de l'*Vrbs*, le fait que Romulus précède Numa ([117]) : le souverain de type varunien est considéré comme appartenant à la génération antérieure à celle de celui de type mitrien ([118]).

Cette antériorité chronologique se lie à un trait que nous avons également dans le récit de l'établissement de la république à Rome : le souve-

(117) Nous avons étudié les faits grecs dans BRIQUEL (1980b) (cf. aussi BRIQUEL (1978) ; Ouranos, qui précède Cronos et Zeus, est une figure d'un autre ordre – il appartient au type du «dieu-cadre» indo-européen et n'est pas, chez Hésiode, un souverain) et les faits romains dans BRIQUEL (1981a). Sur le cas particulier, en Grèce, de l'articulation chronologique des deux dynasties royales de Sparte, qui exercent conjointement le pouvoir et dont l'une représente l'aspect varunien et l'autre l'aspect mitrien, voir SERGENT (1976).

(118) La situation est différente dans le domaine germanique, où Odinn et Tyr appartiennent à la même génération divine. Mais l'isolement des données germaniques amène à voir là le résultat d'une évolution particulière.

rain de type varunien, plus ancien, semble renvoyer à un stade où le monde n'est pas encore clairement structuré par l'articulation des trois fonctions, comme il le sera au niveau du souverain mitrien. Les Pandava expriment nettement cette structure dans leur répartition entre Yudisthira, pour la première fonction, Bhima et Arjuna, pour les aspects complémentaires de la deuxième fonction, les jumeaux Nahadeva et Sakula pour la troisième fonction. On peut évoquer, allant dans le même sens mais assurément moins probants, le fait que, dans l'histoire des premiers rois de Rome, une structure clairement trifonctionnelle se met en place seulement au niveau du deuxième roi, avec l'institution des trois flamines majeurs par Numa, et qu'en Grèce, où Zeus et ses frères Poséidon et Hadès ne correspondent pas à une répartition fonctionnelle, mais spatiale (les trois frères se répartissant entre le ciel, la mer et les Enfers), on assiste au moins, au niveau du second dieu souverain qu'est Zeus, à une mise en ordre de l'univers qui ne s'était pas faite antérieurement. Dans la tradition romaine qui nous occupe, la guerre contre Porsenna donne lieu à la mise en œuvre de séries trifonctionnelles, structurant le récit à travers la succession des interventions d'Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola, puis se poursuivant par l'attribution de récompenses différenciées selon ce principe : on ne constate rien de tel pour la première guerre, ou plus généralement pour ce qui relève de la geste de Brutus.

Dans le récit des débuts de la république romaine, il n'y a pas de lien de parenté entre le premier chef, Brutus, et le second, Publicola – pas plus qu'il n'y en avait eu auparavant entre le varunien Romulus et le mitrien Numa. C'est bien sûr la conséquence du fait qu'il aurait été inconcevable de poser une relation généalogique entre deux personnages appartenant à des familles distinctes et à la même génération. Mais cela peut nous permettre de comprendre la raison d'une différence dans la mise en forme du schéma de la guerre entre dieux et démons entre ce que nous rencontrons pour l'Inde d'une part, pour Rome et le monde scandinave d'autre part. Nous avons relevé, parmi les éléments qui semblent avoir appartenu à la thématique héritée, le fait que le personnage principal du groupe des bons était frappé dans sa descendance, avant même le déclenchement de la crise : ce qu'on a pour Odinn, dont le fils Baldr périt par la perfidie de Loki, comme pour Brutus, contraint à faire périr ses fils ([119]). On n'a rien

(119) La mise à mort des fils de Brutus par leur père entre par ailleurs dans un jeu d'opposition, qui apparaît clairement dans le récit, entre l'irresponsabilité des pères étrusques à l'égard de leur fils (montrée par le comportement répréhensible des fils de

de tel dans le *Mahabharata*, du moins pour la génération de Pandu, qui correspond à Brutus et Odinn : le motif de la mort des fils n'apparaît qu'au stade suivant, avec les Pandava, qui perdent leurs fils et toute leur descendance dans la scène nocturne du chant X ([120]). Mais il était impossible, dans le schéma du récit indien qui pose deux générations divines successives, celle de Pandu et celle des héros qui se heurtent aux forces du mal, que ceux-ci, qui sont les fils de Pandu, disparussent au cours du règne du souverain varunien : ils devaient être en place pour affronter leurs adversaires ([121]). Aussi l'incompatibilité entre le souverain varunien et la filiation s'exprime-t-elle, pour Pandu, d'une manière différente, sans que le thème de la mort des enfants apparaisse. Pandu est frappé d'un interdit sexuel, ce qui fait que ses fils devront être procréés pour son compte par les différents dieux auxquels correspondront ses cinq fils. Dans le récit romain, en revanche, il n'y avait pas de difficulté à ce que les fils de Brutus meurent : Publicola était là pour jouer à son tour le premier rôle. Il n'y avait pas davantage de difficulté à ce que Baldr, fils d'Odinn, disparaisse : le souverain en place dans le monde des dieux lorsque la crise éclate est Odinn lui-même, auprès de qui le mitrien Tyr n'est qu'une divinité secondaire.

Tarquin, à qui le roi ne fait aucun reproche, voire qu'il utilise à son profit, comme cela se passe pour Sextus Tarquin à Gabies) ou leur indulgence excessive à l'égard de leur parenté (aspect mis en œuvre pour Tarquin Collatin qui adopte une attitude inverse à celle de Brutus en voulant faire échapper ses neveux au châtiment qu'ils méritent pour leur participation au complot visant à renverser la république) et la sévérité des pères romains. Cet aspect important de la narration, mis en lumière par G. Dumézil dans Dumézil (1949), ne semble pas relever du schéma mythique de base. Ailleurs, le souverain varunien (Pandu, Odinn) ne paraît pas caractérisé par sa sévérité à l'égard de ses fils (à l'exception cependant, dans le mythe grec, de Cronos, mais sans que cela entre dans le cadre d'une lutte entre forces du mal et forces du bien, puisque c'est le dieu lui-même qui fait figure de mauvais, en dévorant ses enfants), alors que le thème de la faiblesse coupable à l'égard des enfants joue un rôle dans l'intrigue, mais dans le camp opposé (on le rencontre pour Dhrtarastra vis-à-vis de Duryodhana et on peut l'envisager pour Priam vis-à-vis de Pâris).

(120) On peut par ailleurs rapprocher la mort des fils des Pandava lors de l'attaque nocturne de leur camp de ce qu'on a pour Rome, dans le cadre de la deuxième guerre, avec la question des jeunes otages remis à Porsenna Sur ce point, voir chapitre 4, p. 148-150.

(121) La tradition grecque sur les rois successifs de l'Olympe offre une autre manière de passer de la génération du premier souverain – en qui on peut reconnaître Cronos ; voir notre article Briquel (1980b) – au second, avec la fausse mort des frères et sœurs de Zeus, avalés par leur père, mais que Zeus, qui a miraculeusement échappé, parvient ensuite à ramener à la vie. Mais elle donne un aspect négatif au souverain ancien, qui hait ses enfants et veut les empêcher de venir au jour, qu'on ne retrouve nulle part ailleurs et qui, dans les autres traditions, serait plutôt du ressort des forces démoniaques, absentes du récit grec – point dont nous avons étudié les conséquences dans Briquel (1978).

L'aspect solitaire du pouvoir du souverain varunien

Un trait du souverain varunien est qu'il concentre entre ses mains le pouvoir, alors que le souverain mitrien s'appuie sur des aides externes, en particulier celle des deux figures des auxiliaires de la souveraineté ([122]). Aussi est-il posé une sorte d'incapacité à collaborer entre lui et ces souverains mineurs, et même avec quelque collaborateur que ce soit, alors même que les auxiliaires de la souveraineté sont conçus comme appartenant à la même génération que lui ([123]). Dans la légende grecque, le premier maître de l'Olympe, Cronos, tient enfermés les Centaures et Hécatonchires, que Zeus délivrera et sur lesquels il appuiera son pouvoir. Dans le *Mahabharata*, Dhrtarastra et Vidura ne jouent qu'un rôle très effacé lorsque Pandu règne et ce ne sera qu'avec Yudisthira, une fois la crise terminée, qu'ils occuperont vraiment leur place ([124]). Mais ils ne sont pas les seuls avec qui Pandu se montre incapable de collaborer directement : son règne se passe d'une manière étrange, puisqu'il se retire dans la forêt avec ses femmes, loin de la capitale de son royaume, et se borne à communiquer de loin, en envoyant des lettres ([125]). Pour Rome, on trouve un trait comparable dans la légende de Romulus : le fondateur, pourtant associé au début de sa carrière royale au Sabin Titus Tatius, finit par se retrouver seul au pouvoir, ce dont il se montre si peu gêné qu'il est au moins soupçonné d'avoir voulu se débarrasser de son collègue ([126]). Sa

(122) Sur ces figures de la mythologie indo-européenne, voir DUMÉZIL (1977), p. 86-114 (données indiennes, avec Aryaman et Bhaga), 168-175 (données romaines, avec Juventas et Terminus).

(123) L'exemple des transpositions des souverains mineurs indiens dans le *Mahabharata*, Vidura et Dhrtarastra, des figures auxquelles on peut les faire correspondre dans la *Théogonie* d'Hésiode, les Centaures et Hécatonchires, et de Juventas et Terminus à Rome montre que ces auxiliaires de la souveraineté sont conçus comme appartenant généalogiquement à la génération du souverain mitrien, mais ne jouent leur rôle qu'au niveau de celle du souverain mitrien, avec lequel ils collaborent efficacement, ce qui n'avait pas été le cas avec son prédécesseur. Voir nos remarques dans BRIQUEL (1978) et BRIQUEL (1981a). Cette question ne joue pas dans la tradition romaine que nous étudions ici.

(124) Sur Dhrtarastra et Vidura, DUMÉZIL (1968), p. 145-175.

(125) Sur le règne de Pandu, DUMÉZIL (1968), p. 155-157.

(126) Dans la geste de Romulus, la disparition de Titus Tatius paraît entrer dans un schéma de trois fautes successives, orientées fonctionnellement. Nous avons étudié ce point dans BRIQUEL (1980a), p. 320-346 (*Les guerres de Romulus*), travail auquel nous nous permettons de renvoyer.

royauté semble alors virer à une tyrannie où il décide seul et tient le Sénat à l'écart. L'exercice solitaire de l'autorité est donc une caractéristique du premier des deux représentants de la première fonction, y compris dans le reflet romain de la conception du souverain varunien qu'est le *conditor*.

Un trait comparable apparaît dans la carrière de Brutus. Alors qu'il est associé, dans le consulat dont il a été l'instigateur, au mari de Lucrèce, Tarquin Collatin, il l'écarte rapidement du pouvoir, soit qu'il le pousse à la démission, soit qu'il le destitue lui-même ([127]). Sans doute l'exil de Collatin ([128]) est-il mis en relation avec l'attitude trop complaisante qu'il aurait eue à l'égard de ses neveux qui, comme les fils de Brutus, avaient participé au complot qui avait voulu renverser le nouveau régime : on retrouve le motif, important dans l'ensemble de la tradition tournant autour de la figure de Tarquin le Superbe, du laxisme des Tarquins envers les jeunes de leur famille, contrastant avec la sévérité du *pater familias* à la romaine ([129]). C'est là la présentation de Denys d'Halicarnasse et Plutarque et celle que devait offrir Dion Cassius, comme on peut en juger par Zonaras ([130]). Dans ces circonstances, Brutus n'aurait agi qu'en

(127) Collatin est présenté comme ayant donné sa démission chez Tite-Live 2, 2, 10, Denys d'Halicarnasse 5, 12, 1, Plutarque, *Vie de Publicola* 7, 12 et, déjà au IIe siècle av. J.-C., l'annaliste Calpurnius Pison affirmait qu'il avait accepté, à la demande de Brutus, de quitter le pouvoir de son plein gré (Aulu-Gelle 15, 29, 2 = fragment 19 Peter = fragment 21 Chassignet). Mais Cicéron estimait qu'il avait été démis de ses fonctions par Brutus (*Des devoirs* 3, 10, 40 ; cf. *De la république* 2, 53) ; pour Eutrope (1, 9, 4), il fut exilé par les Romains en vertu d'une loi bannissant les Tarquins.

(128) Le lieu de l'exil de Collatin est Lavinium chez Tite-Live (2, 2, 10) et Denys d'Halicarnasse (5, 12, 3), ville avec laquelle les Tarquins n'ont pas d'attaches. On peut cependant noter qu'en 500 av. J.-C. un Marcus et un Publius Tarquinius, de Laurentum – ville équivalente à Lavinium, dont les habitants sont les Laurentes Lavinates (comme cela avait été montré déjà par J. Carcopino dans Carcopino (1919), p. 151-212) – sont dits, chez Denys, avoir dévoilé un complot d'esclaves (5, 54, 1-4, 55, 1, 57, 1-3 ; cf. Zonaras, 7, 13, sans le nom). Le récit, qui présente des aspects romanesques appuyés (les deux frères sont tourmentés par des songes qui les incitent à révéler le complot), a des chances d'avoir été inspiré par le cas du Lucius Tarquinius dénonciateur du complot de Catilina (Salluste, *Catilina* 48, 3-8) ; voir Münzer (1931). Mais ces deux histoires parallèles de Tarquins ayant un rôle positif peuvent amener à penser qu'il a existé, liés à cette ville, des Tarquins jugés favorablement et que c'est cette raison qui l'a fait indiquer comme lieu d'exil de Collatin. Sur la question, Dubourdieu (1984), mettant en relief l'aspect positif du choix de ce lieu d'exil pour le Tarquin républicain qu'est Collatin.

(129) Sur ce point, voir Dumézil (1949), p. 77-84.

(130) Voir Denys d'Halicarnasse 5, 9-12, Plutarque, *Vie de Publicola* 7, 1-6, Zonaras 7, 12.

inflexible défenseur de la république, comme il l'avait fait à l'encontre de ses propres enfants. Mais ce n'était pas la seule version qui existait de l'épisode. Tite-Live place l'expulsion de Collatin avant l'affaire du complot et avance comme raison de son exil le seul fait qu'il portait le nom honni de Tarquin (131). Dans les allusions qu'on trouve à l'événement chez Cicéron et, avant lui, Calpurnius Pison, il n'est pas non plus fait référence à la conspiration des jeunes nobles (132) : il est vraisemblable que, comme Tite-Live, ils n'établissaient pas de lien entre les deux épisodes et c'était peut-être là la forme ancienne de la tradition. Dans ces conditions, on pouvait tenir le mari de Lucrèce pour innocent : c'est bien ce que fait Cicéron, qui, dans le traité *Des devoirs*, estime que son collègue l'a contraint à l'exil «tout innocent qu'il fût». Et Tite-Live, de son côté, juge que, dans cette affaire, «on dépassa la mesure» (133). Même dans la version où ce qui provoque l'ire de Brutus est le comportement de son collègue envers ses neveux, Denys d'Halicarnasse considère qu'«il n'était coupable d'aucun crime pour avoir témoigné de la compassion à ceux qui appartenaient à sa famille» (134). C'est dire que la dureté de Brutus envers son premier associé au consulat est loin d'être présentée comme un trait positif dans nos sources : tout comme l'attitude de Romulus lors de l'assassinat de Titus Tatius, elle peut être considérée comme témoignant d'une tendance à accaparer le pouvoir qui fait partie des aspects au moins inquiétants de la figure de souverain de type varunien.

Une telle histoire est donc parfaitement à sa place dans la geste de Brutus. Mais il convient de relever ce qui apparaît comme une contradiction dans le récit : à la différence de Romulus à la mort de son associé sabin, le fondateur de la république ne reste pas seul au pouvoir. Il fait aussitôt procéder à une élection pour remplacer Collatin et c'est alors que Publicola (qui ne porte pas encore ce *cognomen*) devient consul. On constate donc une distorsion par rapport au modèle varunien : alors qu'on pouvait s'attendre à ce que Brutus, tel le dieu Varuna dans ses lointains (135) ou Pandu au fond de sa forêt, reste isolé, sans s'appuyer sur qui que ce soit pour exercer la souveraineté, Brutus se comporte en magistrat

(131) TITE-LIVE 2, 2, 2-10 ; dans le même sens EUTROPE 1, 9, 4.

(132) CICÉRON, *Des devoirs* 3, 10, 40, *De la république* 2, 53, CALPURNIUS PISON, cité par AULU-GELLE 15, 29, 2 (fragment 19 PETER = fragment 21 CHASSIGNET).

(133) TITE-LIVE 2, 2, 2.

(134) DENYS D'HALICARNASSE 5, 12, 1.

(135) Sur l'aspect lointain de Varuna, DUMÉZIL (1977), p. 69-71.

républicain exemplaire, respectueux du principe de collégialité. On ne rencontre pas chez lui la dérive vers un pouvoir autocratique qui caractérise la fin du règne de Romulus. Et, paradoxalement, s'il est un consul de cette époque qui ait occupé seul le pouvoir et à qui cela ait été reproché, c'est le mitrien Publicola. Ce dernier, demeuré seul titulaire du consulat lorsque Brutus meurt à la bataille de la forêt Arsia, ne procède pas immédiatement à l'élection d'un remplaçant. Ce qui est interprété, disent nos sources, comme le signe d'un désir de revenir à la monarchie ([136]), ce que renforce encore le fait – dont nous avons étudié les échos comparatifs – que Publicola habitait en haut de la Velia, en une position dominante vis-à-vis de la ville ([137]).

Ainsi notre tradition offre, étrangement, un personnage varunien partageant sans la moindre réticence le pouvoir et un personnage mitrien exerçant seul l'autorité et accusé pour cela de tyrannie. Mais cette aberration par rapport au modèle montre comment les Romains ont su, quand il le fallait, s'en démarquer. Il eût été impensable que l'instaurateur de la république, ce Brutus qui avait chassé les rois et fait prononcer le serment de haine aux monarques, se comportât comme l'un d'entre eux. Quant à Publicola, s'il a pu être soupçonné, un moment, d'aspirer à la royauté, cela sert avant tout, dans le récit, à faire ressortir combien il s'est montré démocrate : la question de la maison en haut de la Velia (qui, nous l'avons vu, paraît prolonger des données anciennes concernant spécifiquement la mythologie du souverain de type mitrien) se termine par la destruction spectaculaire de celle-ci et introduit l'exposé des mesures favorables au peuple, par lesquelles il a mérité son surnom de Publicola. L'histoire préalable des soupçons à son encontre – qui reprend, en les réinterprétant et en les redistribuant, des éléments empruntés à la thématique héritée de la grande bataille – a été insérée dans une construction qui a pour fonction de mettre en relief qu'il est l'«ami du peuple» par excellence – et donc, en termes d'idéologie indo-européenne, incarne les valeurs patronnées par le dieu Mitra. Dans la reprise des données anciennes, il ne faut pas perdre de vue que les Romains voulaient avant tout rendre compte d'une réalité historique précise : l'instauration d'un régime politique qui rejetait

(136) Cicéron, *De la république* 2, 53, Tite-Live 2, 7, 5-6, Denys d'Halicarnasse 5, 19, 1, Plutarque, *Vie de Publicola* 10, 1-2.

(137) Cicéron, *De la république* 2, 53, Tite-Live 2, 7, 5-12, Denys d'Halicarnasse 5, 19, 1-2, Plutarque, *Vie de Publicola* 10, 1-6. Sur cette question, voir plus haut, chapitre 5, p. 187-194.

le gouvernement d'un unique individu. Cela peut aboutir – comme c'est le cas ici – à des distorsions sensibles par rapport au modèle. Mais elles ne remettent pas en cause le fait que ce schème hérité ait fourni le canevas du récit que les Romains se sont bâti et que, pour raconter la manière dont l'État républicain s'était mis en place, ils se soient référé à un type d'histoire qui, en dernier ressort, remonte à la façon dont les Indo-Européens s'étaient représenté la lutte des dieux et des démons.

CHAPITRE 8

Les biens des Tarquins

La légende de la naissance de l'île Tibérine

Il est un épisode de la geste de Brutus dont nous n'avons pas encore parlé. Celui, raconté par Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque, où, en représailles contre la famille du tyran qui avait envoyé une ambassade qui, sous couvert de demander la restitution de ses biens, avait essayé de susciter – ou au moins favoriser – un complot contre le nouveau régime, les Romains se saisissent de ces biens, mais précipitent dans le Tibre la récolte que portait alors le terrain en bordure du fleuve, qui avait appartenu au roi. Cette masse de blé donne naissance à l'île Tibérine (1). Or cet épisode aussi nous semble donner prise à une analyse de type comparatif, même si celle-ci nous fait sortir du cadre strict du rapprochement avec la thématique de la bataille eschatologique pour laquelle nos points de comparaison ont été avant tout le *Mahabharata* indien et le *Ragnarök* scandinave.

Tite-Live, 2, 5, 1-4 (traduction de G. Baillet)

> «La restitution des biens royaux, qu'on venait de voter, fut remise en question par les sénateurs. Cédant à la colère, ils refusèrent de les rendre, ils refusèrent de les verser au trésor. (2) On les donna à piller au peuple : après avoir mis la main sur les dépouilles des rois, il perdrait à jamais tout espoir d'accommodement avec eux. Le domaine des Tarquins, situé entre la ville et le Tibre, fut consacré à Mars et devint le Champ de Mars. (3) Justement, il portait alors une récolte de blé bonne à moissonner. Mais consommer le grain du Champ de Mars était un sacrilège. On fit donc couper paille et grain par la foule rassemblée et, à pleins paniers, elle les

(1) La saisie de l'*ager Tarquiniorum* au moment du renversement du Superbe et sa consécration au dieu Mars sont brièvement évoquées dans FLORUS 1, 3 (1, 9) 1, SERVIUS, commentaire à VIRGILE, *Énéide* 9, 274, scholies à JUVÉNAL 2, 131, 6, 524. Il y était probablement fait allusion dans un lemme mutilé de FESTUS (440 L).

jeta dans le Tibre, dont les eaux étaient basses, comme toujours pendant les grandes chaleurs. Aussi, s'arrêtant sur les bancs de sable, des tas de blé restèrent pris dans la vase. (4) Une île se forma ainsi peu à peu, grâce à l'apport aussi de tout ce que le fleuve charrie accidentellement. Il me semble probable que, plus tard, on y ajouta une digue et que la main de l'homme contribua à en faire un emplacement assez haut et assez solide pour porter même des temples et des portiques.»

Denys d'Halicarnasse 5, 13, 2-4

«Après cela, (Brutus et Publicola) firent sortir et exposer en public les biens des tyrans pour en faire profiter tous les citoyens, en leur permettant d'en prendre tout ce qu'ils pourraient en emporter ; en ce qui concerne les terrains qu'ils avaient possédés, ils les divisèrent entre ceux qui n'avaient pas de lot de terre, à l'exception seulement du champ situé entre la ville et le fleuve. Leurs ancêtres avaient décidé de le consacrer à Mars, comme une prairie pour les chevaux et comme le terrain d'exercice le plus approprié pour que les jeunes s'entraînent au maniement des armes. De ce que le terrain avait déjà été auparavant consacré à ce dieu, mais que Tarquin se l'était approprié et y avait semé, la meilleure preuve est, à mon avis, ce que les consuls firent alors avec la récolte qui s'y trouvait alors. (3) Car, bien qu'ils eussent autorisé le peuple à prendre et emporter ce qui appartenait aux tyrans, ils ne permirent à personne de prendre le blé qui se trouvait dans ce champ et qui restait encore sur les aires de battage, soit encore avec ses tiges, soit déjà battu, mais, le regardant comme sacré et ne pouvant absolument pas être emporté dans leurs maisons, ils firent voter de le jeter dans le fleuve. (4) Il subsiste encore aujourd'hui un témoignage éclatant de ce qu'ils firent : une île de belle taille, consacrée à Esculape, baignée de tous côtés par le fleuve, dont on raconte qu'elle fut formée par le tas de paille et ce que le fleuve lui ajouta comme limon.»

Plutarque, *Vie de Publicola*, 8, 1-8 (traduction de R. Flacelière, É. Chambry, M. Juneaux)

«À la suite de cela, les Romains furent autorisé à piller les biens des rois ; ils détruisirent de fond en comble leur maison et leur domaine ; la partie la plus agréable du Champ de Mars, qui appartenait à Tarquin, fut consacrée à ce dieu. (2) On venait justement d'y faire la moisson et les javelles étaient encore sur le sol ; en raison de la consécration, ils ne crurent pas devoir les battre ni en faire usage, mais ils accoururent en foule et jetèrent les gerbes dans le fleuve. (3) Ils y lancèrent de même les arbres, après les avoir abattus, laissant au dieu une terre complètement inculte et sans production. (4) Comme ces choses s'entassaient et s'amoncelaient en

grand nombre les unes sur les autres, le courant ne les emporta pas loin. Les premières, entraînées ensemble, tombèrent au fond et s'y arrêtèrent ; celles qui vinrent s'y ajouter, ne trouvant pas de passage, s'y accrochaient et s'y enlaçaient. Elles formèrent ensemble une masse solide qui prit racine et s'accrut de ce qu'apportait le courant. (5) Il charriait en effet beaucoup de limon, qui, s'ajoutant à la masse, la grossissait à la fois et la soudait, et l'eau qui la frappait, au lieu de la faire bouger, la pressait doucement, la resserrait et façonnait le tout en un seul bloc. (6) Par suite de sa grandeur et de sa fixité, la masse s'accrut du double et forma un terrain qui recevait la plupart des objets entraînés par le fleuve. C'est maintenant l'île sacrée, comprise dans la ville ; on y voit des temples des dieux et des promenades ; elle s'appelle en latin l'île Entre-Deux-Ponts. (7) Selon quelques auteurs, le fait eut lieu, non pas quand le champ de Tarquin fut consacré aux dieux, mais ultérieurement, lorsque Tarquinia (2) abandonna un autre terrain voisin de celui de Tarquin. (8) Cette Tarquinia était une vierge, une des prêtresses de Vesta. Elle reçut en échange de grands honneurs, entre autre celui de pouvoir témoigner, seule de toutes les femmes, devant la justice ; on lui accorda aussi par un vote le droit de se marier ; mais elle refusa. Telle est la légende qu'on raconte.»

La question des biens familiaux des Tarquins

Un des problèmes auxquels se heurta la jeune république romaine, lorsque Rome expulsa Tarquin le Superbe, fut celui des biens de la famille royale, les «biens des Tarquins», *bona Tarquiniorum*. Car, même une fois écartée la menace d'une restauration par les armes du souverain déchu, quand celui-ci eut subi les échecs successifs que constituèrent ses tentatives de s'appuyer sur les villes étrusques de Véies et Tarquinia, puis sur le roi de Chiusi Porsenna, enfin sur la ligue latine, les Tarquins ne renoncèrent pas pour autant à récupérer leurs biens privés. Lorsqu'ils se furent finalement réfugiés en Campanie, à Cumes, ils essayèrent encore de le faire, en plaidant leur cause auprès du tyran de la cité, Aristodème, quand une ambassade romaine y vint, afin de négocier l'achat de blé pour Rome alors frappée par la disette : les délégués du Sénat furent mis en demeure de se justifier de la saisie des biens des Tarquins et durent repartir sans avoir accompli la mission pour laquelle ils étaient venus (3).

(2) Sur la nécessité de conserver ici le nom donné par la tradition manuscrite, voir plus loin, p. 302, n. 14.

(3) C'est là la version de DENYS D'HALICARNASSE 7, 2, 3, et 12, 1-2 : Tarquin le Superbe accuse devant Aristodème les Romains de s'être emparés de ses biens et obtient qu'ils

Ce ne fut là que l'ultime manifestation d'une volonté constante de la part de la famille du dernier roi de Rome de récupérer ses biens, quand bien même elle devrait renoncer à sa prétention à revenir au pouvoir. La tradition romaine évoque une réclamation sur les *bona Tarquiniorum* au lendemain même du renversement du Superbe, lorsque le tyran commença par user de voies diplomatiques avant de se lancer dans ses tentatives de reconquête par les armes. Chez Tite-Live, la délégation qu'il envoie évite de heurter de front les Romains en sollicitant le retour de sa famille et se borne à demander la restitution de ses biens (4). Chez Denys d'Halicarnasse, c'est seulement après le refus catégorique opposé au retour du roi que ses envoyés avancent la demande portant sur les biens (5). Chez Plutarque enfin, c'est une seconde ambassade qui vient porter cette demande, après qu'une première, qui voulait exposer au peuple les propositions du roi, a été éconduite (6). Pour les trois auteurs, il est vrai, la question des biens est présentée comme un prétexte mis en avant par le tyran, dont le but, en envoyant des ambassadeurs, était en réalité de fomenter une conspiration pour renverser la république (7). Cette affaire aboutit, on le sait, à la condamnation à mort et à l'exécution des fils du consul Brutus par leur propre père et à l'expulsion des envoyés du roi, que les Romains, respectant scrupuleusement l'inviolabilité des ambassadeurs, même dans

passent en jugement, mais, suspectant la partialité du tyran, les ambassadeurs s'enfuient sans attendre le verdict, en abandonnant leurs esclaves, leurs bêtes de somme et les fonds qu'ils avaient apportés pour l'achat de blé ; tout ce qu'ils ont laissé est alors saisi par Aristodème. TITE-LIVE, en 2, 34, 3-4, présente une version différente, puisque, dans sa présentation, Tarquin l'Ancien est mort au moment de l'arrivée de l'ambassade romaine : à la mort de Tarquin le Superbe (rapportée en 2, 21, 5-6), Aristodème devient l'héritier des Tarquins et c'est lui qui intervient dans l'épisode de la mission d'achat de blé contre les Romains, en saisissant le blé acheté par les ambassadeurs. Sur les raisons de préférer la présentation de Denys, voir MELE (1987), p. 176-177. Elle remonte à une source cumaine ancienne, témoignant d'une orientation favorable à Aristodème (qui apparaît comme un juge impartial, alors que la saisie des biens des ambassadeurs est provoquée par ceux-ci, qui refusent de se soumettre à une procédure judiciaire). La version livienne, peu crédible (les Romains n'auraient pas envoyé une ambassade dans une cité dont le chef aurait eu un tel grief à leur égard et d'autre part le tyran aurait saisi les biens des ambassadeurs avant que ceux-ci engagent des tractations commerciales), résulte vraisemblablement d'une réfection dans un sens hostile à Aristodème.

(4) TITE-LIVE 2, 3, 5.

(5) DENYS D'HALICARNASSE 5, 4, 2.

(6) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3, 1.

(7) TITE-LIVE 2, 3, 6 (mais chez cet auteur un complot s'est déjà formé avant l'arrivée de l'ambassade, suscité par des partisans de l'ancien régime), DENYS D'HALICARNASSE 5, 3, 3, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3, 4.

un cas comme celui-ci où ils s'étaient pourtant manifestement départis de leur rôle, se bornèrent à renvoyer auprès du Superbe en s'abstenant de toute sanction à leur égard ([8]).

Le même souci de conduite irréprochable sur le plan juridique avait guidé les Romains dans l'attitude à adopter quant aux biens des Tarquins. Avant que la révélation du complot par l'esclave Vindicius vînt changer la donne, la cité, magnanimement, avait accepté de rendre leurs biens privés aux exilés. Ce qui était d'autant plus méritoire que les Romains savaient que cette rétrocession risquait de fournir aux Tarquins des moyens qu'ils pouvaient utiliser contre eux. Nos sources insistent sur les discussions à ce sujet et ce ne fut, à en croire Denys d'Halicarnasse, qu'à une voix de majorité que les curies votèrent la restitution de ses biens à la famille de l'ancien roi ([9]). Ceux qui étaient partisans de conserver ces richesses – des sénateurs non autrement désignés chez Tite-Live, Brutus chez Denys d'Halicarnasse, Brutus et un certain C. Minucius chez Plutarque – avaient longuement tenu tête à ceux qui, comme l'autre consul, Collatin (qui commençait ainsi à manifester une divergence de vues par rapport à son collègue Brutus qui éclatera au grand jour lors de la discussion sur la punition à infliger au jeunes nobles qui avaient participé au complot), préconisaient de rendre leurs biens aux Tarquins ([10]). Néanmoins, selon la formule de Denys d'Halicarnasse, ce fut la position la plus conforme à la justice, et non celle conforme à l'intérêt de Rome, qui l'emporta ([11]). Et, si les biens des Tarquins ne furent finalement pas rendus à leurs propriétaires, ce fut à la suite de la découverte du complot, et donc, peut-on estimer, en justes représailles contre le perfide tyran qui avait profité de l'occasion, au mépris des règles du droit international, pour tenter de renverser par la subversion cette république qui venait de se montrer aussi respectueuse de la justice.

Nous reviendrons sur le devenir ultérieur de ces biens. Mais on peut déjà noter l'insistance de nos sources, à propos des démarches diplomatiques tentées par l'ancien monarque, sur l'équité scrupuleuse dont la jeune république fit alors preuve, contrastant avec les manœuvres

(8) TITE-LIVE 2, 4, 7 : «Bien qu'ils eussent évidemment mérité d'être traités en ennemis, le respect du droit des gens prévalut.»

(9) DENYS D'HALICARNASSE 5, 6, 2. Les curies étant trente, il faut soit qu'il y eût une majorité de deux voix, soit qu'une curie se fût abstenue.

(10) TITE-LIVE 2, 3, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 5, 3-4, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3, 2-3.

(11) DENYS D'HALICARNASSE 5, 6, 1.

tortueuses du Superbe, qui n'hésitait pas à bafouer le caractère sacré des ambassadeurs pour ses menées subversives. On entrevoit, à lire ces textes, combien la question des biens de Tarquins dut être un sujet brûlant au tout début de la période républicaine : le récit qui nous est parvenu porte la marque d'une volonté – qui ne peut avoir eu pleinement son sens qu'à l'époque même où les Tarquins et Aristodème critiquaient Rome sur ce point – de dresser l'image la plus favorable qui soit de la cité, quand bien même elle devait expliquer que les *bona Tarquiniorum* n'avaient pas été rendus à leurs légitimes propriétaires. S'ils n'avaient pas été restitués, c'était finalement par la faute des Tarquins eux-mêmes.

L'implication dans l'affaire d'Aristodème de Cumes montre que cette question a provoqué un débat de politique internationale au début du v^e^ siècle av. J.-C. L'historiographie grecque – et notamment cette chronique cumaine dont A. Alföldi a souligné l'importance comme source d'information du livre VII de Denys d'Halicarnasse ([12]) – a dû attaquer l'attitude de la république romaine sur ce point et la présentation de Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque constitue la réponse de Rome à cette critique. L'existence d'une polémique sur le sujet est rendue encore plus manifeste par le fait que, comme l'a bien montré A. Mastrocinque, les Romains avaient imaginé une autre manière, tout à fait différente, de justifier l'entrée en leur possession des biens de famille des Tarquins ([13]). On racontait en effet qu'une parente du roi, Tarquinia, qui était une vestale et à ce titre pouvait faire un testament et disposer librement de ses biens, avait donné au peuple romain ses biens, identifiés au Champ de Mars, qui est précisément le lieu où la tradition situe le domaine des Tarquins ([14]). Cette histoire n'a pas été retenue par l'annalistique : elle permettait cependant, elle aussi, de rendre compte de l'appartenance à

(12) ALFÖLDI (1965), p. 56-72.

(13) Voir MASTROCINQUE (1993), p. 114-121 ; cette analyse a été reprise par F. Coarelli dans COARELLI (1997), p. 136-148. Voir également, sur l'importance des biens des Tarquins, MASTROCINQUE (1988), p. 56-57, ZEVI (1991).

(14) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 8, 7-8. Cette version combine l'histoire de la vestale qui lègue au peuple romain le terrain du champ de Mars et la tradition sur le champ des Tarquins (le terrain de la vestale est dit voisin du Champ des Tarquins, mais distinct de lui). L'histoire de la vestale, qui donne aux Romains le champ de Mars ou un *ager Tiberinus* qui lui est identifié, apparaît en tant que telle dans PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 35, 25 et AULU-GELLE 7, 7, 4. Ceux-ci lui donnent le nom de Tarratia ou Taracia, mais l'étude de A. Mastrocinque montre qu'il ne faut pas corriger le nom de la vestale tel qu'il apparaît dans le texte de Plutarque, Tarquinia. La tradition avait dû se former autour de la figure d'une Tarquinia.

l'*ager publicus* du terrain qui avait appartenu aux Tarquins. Dans cette version, ce n'aurait pas été l'effet d'une appropriation indue, mais d'une cession parfaitement légale, effectuée par un des membres de l'ancienne famille régnante. Les Romains, on le voit, n'étaient pas en mal d'imagination pour expliquer comment les biens des Tarquins, et notamment leur domaine voisin du Tibre, devenu le Champ de Mars, étaient entrés en leur possession.

La saisie des biens des Tarquins

Mais il nous faut revenir sur la manière dont, pour les auteurs qui adoptent cette version, se serait faite la saisie des biens des Tarquins en représailles du complot qu'ils avaient fomenté pour renverser la république ([15]). Après la découverte de la machination du Superbe, ses biens mobiliers sont saisis par l'État qui les distribue au peuple. Chez Tite-Live et Plutarque, le Sénat les livre au pillage, tandis que Denys fait état d'une procédure plus organisée, les biens saisis étant exposés en public et mis à la disposition de quiconque en avait besoin. Pour le domaine familial – seul élément de cette fortune qui soit mis en relief dans nos récits et qui apparaît donc comme la part la plus importante de ces *bona Tarquiniorum* –, les présentations diffèrent quelque peu. Tite-Live semble le réduire au seul Champ de Mars, qui est alors consacré au dieu de la guerre ([16]) ; Plutarque évoque aussi cette consécration, mais paraît admettre l'existence d'autres propriétés, qui sont saccagées par la foule ([17]) ; Denys d'Halicarnasse parle de lots de terres attribués aux plus pauvres des citoyens et affirme que le Champ de Mars, qui ne représentait qu'une partie des propriétés foncières des Tarquins, avait été consacré au dieu déjà dans le passé, mais que le roi se l'était indûment approprié et l'avait mis en culture pour son profit personnel ([18]).

La version du rhéteur d'Halicarnasse témoigne d'une évidente volonté de présenter sous un jour négatif l'ancien monarque, qui avait péché contre la religion en s'emparant d'une terre appartenant aux dieux,

(15) Tite-Live 2, 5, 1-2, Denys d'Halicarnasse 5, 13, 2, Plutarque, *Vie de Publicola* 8, 1.

(16) Tite-Live 2, 5, 2.

(17) Plutarque, *Vie de Publicola* 8, 1.

(18) Denys d'Halicarnasse 5, 13, 2. Une courte note de Servius à Virgile, *Énéide* 9, 274 présente différemment les choses : cette terre aurait été donnée à Tarquin le Superbe, comme cela était alors d'usage, pour récompenser «les hommes courageux et les rois».

attitude impie qui contraste avec la *pietas* des fondateurs de la république, lesquels s'empressent de rendre le terrain à son divin propriétaire ([19]). Mais, dans les autres textes aussi, le souci de souligner la piété des Romains est sensible ([20]). Car, lors de la consécration (version de Tite-Live et de Plutarque) ou de la restitution (version de Denys d'Halicarnasse) de l'*ager Tarquiniorum* au dieu Mars, se posait le problème du blé qu'il portait, soit qu'il fût encore sur pied (chez Tite-Live), soit qu'il fût déjà mis en gerbes mais demeuré sur place (chez Plutarque), soit que la moisson fût déjà faite, le blé étant rassemblé sur les aires de battage et partiellement battu (version de Denys d'Halicarnasse). En tout cas les Romains jugèrent sacrilège – *religiosus*, dit Tite-Live – de prendre cette récolte comme ils l'avaient fait pour les autres biens du roi. Aussi la jetèrent-ils dans le Tibre, où elle forma une masse telle qu'elle finit par former, au cours du temps, une île, en retenant le limon et tout ce que le fleuve pouvait charrier. L'histoire se termine donc par une étiologie de l'île Tibérine, qui devient ainsi un monument commémoratif de la fondation de la république et dont les sources, à cette occasion, rappellent le caractère sacré ([21]).

Le blé jeté dans le Tibre : les explications proposées

Si la logique du geste, dans la perspective d'une opposition entre le comportement des Romains, respectueux de leurs devoirs envers les dieux, et celui des Tarquins, est aisément compréhensible, il n'en va pas de même pour le procédé lui-même, qui consiste à jeter dans l'eau du fleuve le blé qui était le produit de l'*ager Tarquiniorum*, partie foncière des biens qui avaient été enlevés à la famille du tyran par les nouvelles autorités.

(19) Denys d'Halicarnasse 4, 13, 3-4.

(20) Tite-Live 2, 5, 3-4 ; Plutarque, *Vie de Publicola* 8, 2-6.

(21) Tite-Live (2, 5, 4) rappelle que l'île porte des temples ; Denys d'Halicarnasse (5, 13, 4) la définit comme consacrée à Esculape, évoquant ainsi le culte du dieu d'Épidaure qui y avait son temple, mais ne fut introduit qu'en 291 av. J.-C. (Tite-Live, *Periochae* 11, Ovide, *Métamorphoses* 15, 737-745, Valère-Maxime 1, 9, 2, Plutarque, *Questions romaines* 14, *De uiris illustribus* 22, Claudien, *Stilichon* 3, 584-586 ; voir Le Gall (1953), p. 103-105) ; Plutarque (*Vie de Publicola* 8, 6) la désigne comme l'«île sacrée» et signale les temples des dieux qui s'y élevaient.

Des explications diverses ont été proposées. Certains ont estimé qu'il n'y avait pas à envisager d'autre explication que celle des Anciens (22), autrement dit que l'île se serait formée comme on ne nous le raconte, par un processus d'accumulation de débris divers autour de ce qu'on avait jeté dans le fleuve – processus que Plutarque en particulier décrit avec minutie (23). Mais il paraît difficile d'accorder le moindre crédit à cette histoire et nous n'avons pas besoin de nous attarder sur une telle explication. Nous pouvons également citer pour mémoire une interprétation de type économique, évoquée par R. M. Ogilvie (24). Estimant que la période royale a vu le passage d'une économie de type pastoral, fondée sur l'élevage, à une économie de type agricole, avec la mise en culture des pâturages, ce savant voyait un reflet de cette transformation dans notre récit : le rejet des céréales dans le fleuve serait une réaction des tenants de l'ancienne forme d'exploitation de terres. On peut passer sur ce genre d'explication, que rien n'appuie dans les textes (et qui paraît bien datée !). Une explication plus répandue, et assurément plus justifiée, interprète le geste comme représentant une consécration aux dieux. Effectivement, le blé, ainsi soustrait à la consommation humaine, est rejeté hors du territoire de la cité, remis au bon vouloir des dieux. On retrouve là le mécanisme bien connu qui affecte ce qui est déclaré sacré, *sacer* (25). Il est rejeté hors de la communauté, et on connaît l'emploi juridique qui est fait du terme, lorsque, comme le stipule la loi des XII tables pour le crime de parricide, un coupable est déclaré *sacer*, mis au ban de la société. Le châtiment du parricide exprime bien les implications de cette situation, en faisant justement intervenir les eaux du fleuve : c'est dans les flots du Tibre que le criminel, soigneusement mis à l'écart de ses concitoyens par la cagoule qui lui recouvre la tête, les chaussures spéciales qui préservent le sol de la ville de son contact, le sac où il est enfermé, est finalement précipité, subissant ainsi ce qu'on appelait la «peine du sac» (26). Dans

(22) Dans ce sens, LE GALL (1953), p. 102-103 (réagissant contre M. Besnier, dans BESNIER (1902), p. 25, qui pensait que l'île s'était formée par un processus naturel), qui écrit : «Les récits légendaires sont vraisemblables».

(23) PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 8, 3-6.

(24) OGILVIE (1965), p. 245.

(25) Sur la notion, on se reportera à l'étude de H. Fugier dans FUGIER (1963). On verra aussi les remarques de É. Benveniste dans BENVENISTE (1969) 2, p. 187-192.

(26) Sur le châtiment du parricide, on verra les bonnes remarques, déjà anciennes, de J. Gernet dans GERNET (1937). Voir maintenant CANTARELLA (1991), p. 264-274 (= 2ème éd., 1996).

notre légende, le blé du champ des Tarquins, désormais consacré au dieu Mars, subit le même processus d'élimination. Encore convient-il de ne pas forcer le texte et ne pas introduire ici des divinités chthoniennes ou agraires, dans l'idée qu'il s'agirait d'un rituel agraire destiné à promouvoir la fertilité du sol - ce qui d'ailleurs serait étrange pour un terrain qui va être soustrait à l'exploitation agricole (27). Si on s'en tient à ce que disent les auteurs qui nous rapportent l'histoire, le geste n'a de signification que par rapport aux Tarquins, qu'il sert à punir, et aucun autre dieu n'est évoqué que Mars – et en tant que titulaire du *campus Martius*, dont Denys d'Halicarnasse rappelle à cette occasion la fonction militaire, pour l'entraînement des jeunes hommes en âge de porter les armes (28), sans qu'il faille ici faire intervenir le fantôme du trop célèbre «Mars agraire» (29). À moins donc d'admettre une complète réinterprétation du sens de l'épisode, qui en aurait totalement oblitéré la signification, ce n'est pas comme rite de fertilité qu'il faut l'interpréter.

Il convient donc d'envisager une explication d'un autre ordre. Et, au départ, il faut rappeler que la consécration d'une terre à un dieu n'implique nullement qu'elle soit soustraite à l'usage agricole (30). La propriété divine n'interdit pas qu'elle soit mise en culture. On assiste donc ici à une volonté de destruction de ce qui avait appartenu aux Tarquins – que cette possession soit juridiquement fondée ou résulte d'une usurpation, comme chez Denys d'Halicarnasse. D'autre part, ce rejet dans le fleuve du blé du champ des Tarquins apparaît comme la fin de l'histoire de la dispute autour des *bona Tarquiniorum*, dans laquelle le peuple romain avait essayé de se conduire loyalement envers le tyran déchu mais avait été en quelque sorte contraint de ne pas les lui rendre à cause de ses manœuvres déloyales. Il faut donc chercher à comprendre cet épisode, le seul que développe vraiment la tradition, en fonction de l'ensemble de la question des biens de l'ancienne famille royale, dont il constitue l'épilogue.

(27) Voir Coarelli (1997), p. 136-137.

(28) Denys d'Halicarnasse 5, 13, 2, insiste bien sur le fait que cette terre est désormais rendue stérile et impropre à la culture, soulignant ainsi l'opposition entre Mars (dont le domaine sert aux seuls exercices militaires) et l'agriculture.

(29) Sur la question, il suffira de renvoyer aux pages de G. Dumézil dans Dumézil (1966), p. 215-239 (= 2ème éd., 1974, p. 223-249). Voir également Scheid (1990), p. 621-622, Scheid (2005), p. 61-62.

(30) Dans ce sens, Coarelli (1997), p. 136, rappelant les principes dégagés par G. Bodei Giglioni dans Bodei Giglioni (1977).

L'enjeu du débat sur les biens des Tarquins

Or la question des biens des Tarquins ne se réduit pas, dans la tradition, à la controverse portant sur leur restitution une fois la famille chassée de Rome. F. Zevi a souligné à juste titre la récurrence du motif tout au long de l'histoire de la dynastie (31). Car, avant d'avoir appartenu à Tarquin le Superbe, ces richesses avaient été celles de son père Tarquin l'Ancien (32), et avant lui celle du père de celui-ci, Démarate. En effet, Denys d'Halicarnasse, le plus explicite à ce sujet, explique qu'il s'agissait initialement de la fortune amassée par Démarate (33) grâce aux activités commerciales qu'il exerçait à partir de Corinthe (34). Quand Démarate fut forcé de s'exiler à la suite de la révolution qui chassa les Bacchiades du pouvoir et choisit de s'établir à Tarquinia, ville étrusque avec laquelle il avait de nombreux liens commerciaux, il y transporta sa fortune. Mais son fils, Lucumon, s'apercevant qu'il n'aurait pas la possibilité de satisfaire ses hautes ambitions à Tarquinia, cité où il était né mais continuait à être considéré comme un étranger, décida de partir se fixer à Rome, cité accueillante au mérite : chargeant ses biens sur un chariot, il les apporta avec lui dans l'*Vrbs*, où il fit la brillante carrière qu'il espérait, devenant

(31) Voir ZEVI (1991).

(32) Nous suivons la tradition de base, qui est celle présentant Tarquin le Superbe comme fils de Tarquin l'Ancien. Mais elle suscite des difficultés chronologiques qui ont conduit certains auteurs, comme Denys d'Halicarnasse, à considérer le Superbe comme son petit-fils, et non son fils. Voir DE CAZANOVE (1988).

(33) Ce point est bien spécifié par Denys d'Halicarnasse dans la demande qu'il fait formuler aux ambassadeurs du Superbe : «Nous vous demandons d'accomplir un acte de justice (...), qui est de rétablir le roi dans la possession des biens qui avaient auparavant appartenu à son grand-père (ici Tarquin l'Ancien, considéré par Denys comme le grand-père et non le père de Tarquin le Superbe), qui n'a jamais rien acquis chez vous par la violence ou par la fraude, mais qui a hérité de son père sa fortune, qu'il a apportée chez vous» (DENYS D'HALICARNASSE 5, 5, 2). La fortune de Tarquin le Superbe est ainsi rapportée à Démarate, bien que la partie sur laquelle insiste ensuite le récit concerne le domaine du bord du Tibre, qui bien évidemment n'a pu entrer en possession de la famille qu'après l'installation de Tarquin l'Ancien à Rome. Cependant, acquis grâce à la fortune remontant à Démarate (et acquis sans violence ni fraude, selon la formule du droit romain justifiant une propriété légitime), les biens immobiliers eux aussi peuvent être considérés comme relevant des biens héréditaires de la famille.

(34) DENYS D'HALICARNASSE 3, 46, 3-5. Cette tradition traduit la réalité des échanges entre l'Étrurie et Corinthe, particulièrement intenses dans la seconde moitié du VII^e^ siècle et au début du VI^e^ siècle av. J.-C. Une abondante bibliographie a été consacrée à cet aspect de la question depuis l'article pionnier de A. Blakeway, BLAKEWAY (1935). Voir pour cette bibliographie BRIQUEL dans HINARD (2000), p. 940.

le roi Tarquin l'Ancien (35). Ce sont donc ces biens, hérités de son père, qui furent transportés par le futur monarque à Rome et qui, mis à la disposition de tous, lui permirent de mener la politique de largesses qui lui ouvrit la voie du trône (36). L'aspect héréditaire des *bona Tarquiniorum* est un caractère important de cette fortune familiale dans le cadre de la controverse autour de leur restitution. Denys d'Halicarnasse le fait évoquer par les délégués du roi venus réclamer ses biens (37) et il n'y a nul doute qu'il fut mis en avant dans les débats qui eurent alors lieu, à Rome et à Cumes.

Dans le souci manifesté par la famille de l'ancien roi de récupérer ces «biens des Tarquins», on reconnaît la volonté, constamment affirmée dans les grandes familles romaines, de transmettre aux descendants les biens légués par les ancêtres, cette richesse familiale passant de génération en génération qu'exprime le terme de patrimoine, *patrimonium*. Il n'est pas mal vu, bien au contraire, pour un aristocrate romain, de se vanter d'avoir conservé cette fortune, voire de l'avoir accrue. L'existence, à partir du IIIe siècle av. J.-C., d'une législation dissuadant les familles sénatoriales de se lancer dans des entreprises commerciales ne doit pas être prise à contresens : il s'agissait avant tout de préserver les biens familiaux des risques de toute entreprise de ce genre et d'inciter les sénateurs à fonder leur richesse sur la terre (38). Il ne faut pas être dupe du *topos* littéraire qu'est l'éloge de la pauvreté des anciens Romains. La possession d'une fortune suffisante a toujours été un aspect important de la *dignitas* d'un aristocrate romain, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le comportement étrange, bien étudié par H. Zehnacker, des membres de la *gens Seruilia*, qui rendaient un culte à une vieille pièce de monnaie de bronze

(35) Une fois de plus, c'est surtout le récit de Denys d'Halicarnasse, le plus circonstancié, qui souligne cet aspect (3, 47, 2). Mais cette tradition a connu un développement important à Rome, où elle a servi à expliquer l'introduction de la sculpture et de l'architecture, grâce aux artisans d'origine grecque que Lucumon-Tarquin l'Ancien avait amenés avec lui de Tarquinia à Rome. Voir Torelli (1979), Jannot (1987).

(36) Denys d'Halicarnasse 3, 48, 1 : «Il était venu habiter cette cité en apportant tout le bien qu'il tenait de son père ; il disait qu'il le mettait à la disposition du roi et de la cité des Romains, car il était trop grand pour être possédé par un simple particulier.» D'un point de vue comparatif, l'arrivée de Lucumon-Tarquin l'Ancien, avec tous ses trésors, s'inscrit dans la perspective de troisième fonction que représente le règne d'Ancus Marcius dans la série des règnes des quatre rois de la période pré-étrusque (voir G. Dumézil, p. ex. dans Dumézil (1968), p. 280-281).

(37) Denys d'Halicarnasse 5, 5, 2 (passage cité plus haut, p. 307, note 33).

(38) Voir Nicolet (1980), Gabba (1980), Gabba (1981), Guarino (1982).

appartenant au trésor familial, à qui ils offraient chaque année un sacrifice ([39]).

On comprend dès lors mieux l'enjeu du débat lorsque les Tarquins demandèrent que leurs biens leur fussent rendus. En refusant finalement cette requête, ce n'est pas seulement, ni même principalement en raison des considérations tactiques qui sont mises en avant dans nos textes ([40]) que les Romains agirent. Le désir de priver le tyran des ressources qui lui permettraient de financer la guerre qu'il s'apprêtait à lancer contre la jeune république, que Tite-Live attribue aux sénateurs et que Denys d'Halicarnasse et Plutarque font exprimer par Brutus, relayé, chez le second auteur, par C. Minucius, comme justification du rejet de la demande, doit être relativisé par ce que l'étude de la signification des amendes, voire de la privation totale des biens infligée à un aristocrate qu'on voulait punir, a bien montré ([41]) : ce qui était visé par là, c'était avant tout faire déchoir l'individu ainsi condamné, et après lui sa famille, de la position sociale qui était la sienne. On voulait l'empêcher d'occuper son rang dans une société où, même si ce n'était pas le seul critère, la hiérarchie était exprimée en termes censitaires et où la possession de la fortune requise pour appartenir à tel ordre ou à telle classe était un élément essentiel de l'appréciation de la place d'un citoyen dans la cité. Privée de ses biens après avoir été chassée du pouvoir, la famille des Tarquins se voyait ainsi annihilée socialement, amputée de la base économique, indispensable, de tout rôle important.

Il est par ailleurs fréquent à Rome, en cas de punition pécuniaire, que les biens saisis soient consacrés aux dieux, servant par exemple à constituer une offrande somptueuse. Sans doute l'ensemble des biens des Tarquins ne connaît-il pas ce sort, puisque le peuple s'en empare. Mais au moins l'*ager Tarquiniorum* fait l'objet d'une consécration et est voué au dieu Mars. Cela n'explique pas pour autant la précipitation dans le Tibre de la moisson qu'il portait, puisque, nous l'avons rappelé, la propriété d'une divinité sur une terre n'impliquait pas qu'elle devînt improductive et que les hommes ne pussent utiliser ce qu'elle portait. À ce stade, il nous faut quitter les données proprement romaines, pour évoquer des faits

(39) Voir ZEHNACKER (1987) (à propos de PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 34, 137).

(40) TITE-LIVE 2, 3, 5, DENYS D'HALICARNASSE 5, 5, 3, PLUTARQUE, *Vie de Publicola* 3, 2-3.

(41) L'étude fondamentale est celle de H. Zehnacker dans ZEHNACKER (1990).

comparatifs qui nous paraissent susceptibles de jeter un peu de lumière sur cette tradition.

Perspectives comparatives : l'or du Rhin et la thématique du feu dans l'eau

Car il existe, dans un autre secteur du monde indo-européen, une tradition qui met en scène une fortune, ayant appartenu à une lignée royale, qui fait l'objet de revendications et qui finit par être jetée dans les eaux d'un fleuve (42) : il s'agit de la légende de l'«or du Rhin», sans doute plus connue de nos jours à travers l'opéra que lui a consacré Wagner que par les sources anciennes – le chant des Nibelungen, *Nibelungenlied*, poème moyen haut-allemand des environs de 1200, et la chanson d'Attila, *Atlaqvida*, de l'*Edda* islandaise qui date à peu près de 1230. C'est en tout cas une tradition ancienne, dont J. Haudry a montré qu'elle s'appuyait sur une antique conception indo-européenne, celle du «feu des eaux» (43). La précipitation de cet or dans le fleuve n'est qu'un retour aux origines, puisqu'il est lui-même issu des eaux, soit concrètement – il faut songer à l'or alluvial –, soit surtout mythiquement, puisqu'il provient au départ du palais du géant de la mer Aegir, d'où le démoniaque Loki l'a dérobé (44). Or ce va-et-vient, qui est un retour aux origines, est vraisemblablement à situer dans la vieille tradition indo-européenne qui a trouvé son expression la plus claire dans la notion iranienne de *Xvaranah* (45).

La comparaison permet en effet d'éclairer le sens de ce fameux or du Rhin, trésor que se transmettaient les souverains, avant que Sigfrid se l'approprie, l'arrachant à la lignée de Schilbung et Nibelung, mais que Hagen, fidèle vassal du dernier des rois burgondes, Gunther, enleva à sa

(42) La strophe 27 de l'*Atlaqvida* évoque ce destin final, une fois que Hogni/Hagen a jeté le trésor des rois burgondes dans le fleuve : «Que le Rhin possède plutôt le métal, querelle des preux,... l'héritage des Niflungs descendants des Ases» (traduction de RENAULD-KRANZ, citée par J.-P. Allard dans ALLARD [1999], p. 95).

(43) Voir J. Haudry dans HAUDRY (1994), spéc. p. 263-264. L'analyse a été ensuite reprise et précisée par J.-P. Allard dans ALLARD (1999). Il semble que l'enfouissement sous une rivière de la fortune du roi Décébale au moment de l'invasion de son pays par les Romains de Trajan puisse s'expliquer dans la même perspective ; voir BRIQUEL (à paraître).

(44) Voir LECOUTEUX (1993), p. 172.

(45) Sur cette notion et son importance comparative, voir DUMÉZIL (1973), p. 24-34. Sur le sens du mot, voir maintenant LUBOTSKY (1998) et KELLENS (1997-1998), p. 742.

veuve, Kriemhild, qui en avait hérité à sa mort, pour finalement le mettre définitivement à l'abri des convoitises de celle-ci (ou de son second époux, le roi des Huns, Attila/Etzel), en le précipitant au fond du fleuve ([46]). On se tromperait en voyant dans la lutte pour la possession du trésor des Nibelungen un conflit provoqué par la soif de richesses et l'avidité des différents adversaires, qui ne rechercheraient à travers lui que le bien-être matériel et la félicité qu'il peut procurer. L'or des rois du mythe germanique, précieux trésor qu'ils se transmettaient héréditairement avant que Sigfrid leur ravît, est une sorte de dépôt sacré qui permettait à chacun des souverains de la lignée de tenir son rang. Rendant possibles les largesses dont le roi est redevable et dont G. Duby a bien souligné l'importance dans la conception médiévale de la royauté ([47]), il est le symbole même de l'exercice du pouvoir souverain et sa possession garantit la légitimité du prince. En termes indo-européens, l'or du Rhin est du ressort non tant de la troisième fonction, dont relèvent les notions de prospérité, de richesse, que de la première, c'est-à-dire de la sphère de la souveraineté.

À ce titre, l'or des rois du monde germanique peut être rapproché du *Xvaranah* de l'ancien Iran, qui est une auréole lumineuse qui nimbe la tête du souverain et que les détenteurs successifs du trône iranien reçoivent tour à tour, comme signe de leur légitimité. Le *Xvaranah* n'a assurément pas l'aspect matériel et la valeur concrète de l'or : il n'en exprime pas moins, sous une forme symbolique, et associée à la même idée de brillance, une identique maîtrise du pouvoir légitime par le souverain. En fait, dans les deux cas, on retrouve le prolongement de l'antique notion

(46) Nous employons ici les noms des personnages qui figurent dans le chant des Nibelungen. Ils correspondent à ceux respectivement de Sigurd, Hogni, Gunnar, Gudrun, Atli dans l'*Atlaqvida*.

(47) Voir DUBY (1973), p. 261-262 («la plus grande gloire du maître est de distribuer les plaisirs et les largesses (...), répandre les plaisirs de la vie parmi ses hôtes permanents et temporaires comme parmi les serviteurs») et DUBY (1976), p. 35-36 («le roi est généreux (...), pas de roi sans trésor»). Cette ostentation de richesses débouche sur une «émulation où chacun rivalise de gaspillage» : on est dans le système du don et du contre-don, analysé dans l'étude classique de M. Mauss, MAUSS (1923-1924), évoquée par J.-P. Allard dans ALLARD (1999), p. 97-100. Ce qui fait qu'on ne saurait restreindre cette conception de la richesse royale au seul secteur germanique : c'est une donnée qui n'est pas germanique, ni même indo-européenne, mais qu'on peut au moins considérer comme répandue chez d'autres peuples indo-européens. Après tout, la fonction des banquets et des parts d'honneur dont les rois homériques gratifient les héros entre dans cette conception de la fonction royale.

indo-européenne du feu dans l'eau ([48]), puisque le *Xvaranah*, feu qui qualifie et désigne le roi légitime, est entre les mains du dieu qui préside à l'élément liquide, Apam Napat, le «descendant des eaux», tandis que l'or du Rhin est le «feu de l'eau» des *kenningar* scandinaves et d'ailleurs a appartenu, à l'origine, au géant de la mer Aegir. On a affaire à deux développements de la thématique du feu dans l'eau, cette alliance paradoxale des deux éléments contraires par laquelle la pensée indo-européenne se représentait la naissance du feu et qui a donné lieu à une riche mythologie, où le feu est associé à la notion de souveraineté. Mais il s'agit toujours d'une souveraineté dont celui qui prétend l'obtenir, même s'il est qualifié pour être son détenteur légitime, doit contraindre le sourcilleux maître des eaux, qui en est le gardien, à lui concéder la jouissance. Le thème est au centre de nombreux développements, allant bien au-delà des seules données germaniques, qui ont été explorés par plusieurs savants ([49]), aussi bien dans le domaine latin, grec, celtique, que pour l'ancien Iran et le monde germanique ([50]).

(48) La notion a été dégagée par G. Dumézil dans DUMÉZIL (1973), p. 19-89, à partir d'une étude comparée des traditions indienne et iranienne sur Apam Napat, de la légende irlandaise du puits explosif de Nechtan et du récit romain sur l'éruption des eaux du lac Albain lors de la guerre entre Rome et Véies, dont la maîtrise par les Romains permet à ceux-ci, en s'assurant ainsi l'appui du dieu des eaux, Neptune, de s'emparer de la ville étrusque.

(49) Après les premiers travaux de J. Puhvel dans PUHVEL (1973) et C. Scott Littleton dans SCOTT LITTLETON (1973), il convient de signaler une étude de H.Wagner sur des données celtiques et grecques, WAGNER (1981), reprise par B. Sergent dans SERGENT (2004), p. 476-477, le travail de C. Sterckx sur les domaines grec et celtique, STERCKX (1994), l'article de M. Meulder sur des données romaines, MEULDER (2000), et surtout les deux livres où J.-L. Desnier a exploré des données iraniennes, celtiques, germaniques, latines, DESNIER (1995) et DESNIER (1997) ; également, du même auteur, DESNIER (1998). Nous avons nous-même étudié des données iraniennes dans BRIQUEL (1981b) et, en collaboration avec J.-L. Desnier, dans BRIQUEL, DESNIER (1983), grecques dans BRIQUEL (1985) pour les figures des Vieux de la Mer et dans BRIQUEL (1988) pour le dieu Poséidon, latines dans BRIQUEL (1998a), p. 369-395 (*Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain*).

(50) La thématique du feu dans l'eau est liée à une figure divine (Apam Napat, Neptune) ou à son prolongement légendaire (Nechtan), dont le nom avait été interprété par G. Dumézil, partant de la forme indo-iranienne, comme signifiant le «descendant des eaux», exprimant par là la naissance du feu à partir de l'eau, et se rattachant à la base qui a donné en latin le nom du petit-fils, *nepos, nepotis*. Mais on peut se demander avec J. Haudry (HAUDRY (1994), p. 270) si, dans les deux derniers cas, il ne faut pas penser à une rencontre avec le thème **nebh-*, lié à la notion d'humidité, qui apparaît dans le nom latin (*nebula*) et grec (*néphélè*) du nuage et qu'on retrouve dans le nom des Nibelungen.

Dans la tradition iranienne, le *Xvaranah* fait l'objet d'une lutte entre le Bon et le Mauvais Esprit, relatée dans le *Yast* XIX, dit «*Yast* de la Terre». Les deux principes antagonistes tentent de s'emparer de la Gloire lumineuse, mais aucun d'eux n'y parvient : c'est alors qu'Apam Napat, le Descendant des eaux, s'en saisit pour la plonger au fond du lac mythique Vourukasa, où il se révèlera inaccessible aux tentatives d'appropriation de la part d'individus non qualifiés, comme le Touranien Franrasyan dont la suite du texte narre l'échec ([51]). On voit donc que, dans un conflit où le feu dans l'eau et le principe de souveraineté légitime qu'il exprime sont menacés d'être saisis par les forces du mal – ou simplement par ceux qui n'en sont pas dignes –, ce signe igné est précipité dans l'élément liquide, où il est désormais à l'abri de toute tentative d'usurpation. Le mythe de l'or du Rhin se laisse ramener à ce modèle. Le trésor des Nibelungen, qui est le signe de la capacité à régner de ceux qui le possèdent et leur permet de traduire leur rôle de souverains par les nécessaires largesses, attire la convoitise déjà de Schilbung et de Nibelung, qui tentent de se l'approprier, puis celle de Sigfrid qui réussit à le prendre en les tuant, et par la suite celle de sa veuve Krimhild et du roi des Huns, Etzel, que celle-ci a épousé en secondes noces. Mais, fidèle à la lignée burgonde qu'il estime seule qualifiée pour régner, Hagen préfère soustraire le trésor à l'appétit de leurs ennemis en le faisant disparaître dans les flots du Rhin. L'or des Nibelungen, que se disputent les personnages du récit germanique et qui n'échappe aux usurpateurs qu'en étant submergé par les eaux, paraît bien l'homologue du *Xvaranah*, enjeu de la lutte entre les principes opposés, que recueille le lac Vourukasa. À partir de ces deux traditions, l'iranienne et la germanique, on peut donc envisager de reconstituer un mythe hérité – où le feu dans l'eau, considéré comme le signe tangible qui connote la royauté légitime, est volontairement plongé dans l'élément liquide, pour lui éviter d'être pris par un être non qualifié ([52]).

(51) Voir Dumézil (1973), p. 24-27. Il convient de distinguer ce type de récit de celui où un personnage qualifié tente de prendre possession du «feu dans l'eau» et y réussit en dépit de l'opposition initiale du maître divin des eaux (cas des Romains lors de la prise de Véies, de Cyrus lors de la prise de Babylone, de Xerxès face aux eaux de l'Hellespont et des nombreux parallèles signalés dans les travaux cités plus haut, p. 312, note 49).

(52) Le récit germanique et le mythe iranien présentent certaines différences. Dans la tradition sur les Nibelungen, c'est un représentant d'un des deux partis en lutte, Hagen, qui défend la cause des rois burgondes, qui plonge le trésor dans les eaux, alors qu'en Iran la submersion du *Xvaranah* est le fait d'Apam Napat, qui intervient au milieu de la lutte opposant les deux compétiteurs, le Bon et le Mauvais Esprit. Par ailleurs la tradition

Le blé du Tibre comme application de la thématique à Rome

Si on admet l'existence d'un tel archétype indo-européen, il nous semble possible d'interpréter la légende romaine de la précipitation dans le Tibre de cette part des biens des Tarquins qu'est la moisson faite sur leur domaine des bords du Tibre à partir de ce modèle.

Assurément, dans la tradition romaine, ce qui est jeté au Tibre ne représente qu'une partie des biens héréditaires des Tarquins et on ne trouve pas les caractères d'éclat et de brillance qui permettent de définir le trésor transmis d'un roi à son successeur comme étant du ressort de la thématique du feu dans l'eau – caractères qui restent sensibles, sous des modalités différentes, dans le récit sur l'or du Rhin et le mythe du *Xvaranah*. On peut néanmoins estimer que, selon le principe de la *pars pro toto*, le blé jeté dans le fleuve symbolise l'ensemble des *bona Tarquiniorum*. Nous avons noté que la construction du récit invite à lui donner ce sens, puisqu'il est le seul élément des biens des Tarquins sur lequel les auteurs s'attardent et que la naissance de l'île Tibérine vient conclure l'ensemble du récit sur le devenir des possessions de l'ancien roi. Au fond, la destruction du blé du domaine royal permet aux Romains de jouir en toute quiétude du reste des biens dont ils se sont emparés.

Quant à l'absence d'évidence, ici, du recours au motif spécifique du feu dans l'eau, tel qu'il est utilisé dans d'autres secteurs du monde indo-européen pour la question de la légitimité du souverain ([53]), elle se lie plus généralement au fait que les biens des Tarquins ne sont plus sentis comme expressément royaux, ne caractérisent plus la fonction souveraine qu'ils ont exercée en tant que telle. La fortune de cette famille, que ses membres se transmettent de père en fils, n'est pas différente de celle d'une lignée quelconque de l'aristocratie romaine et en priver le Superbe et ses

germanique insiste sur la malédiction qui s'attache au trésor des Nibelungen, à la suite du sort qui a été jeté par Aegir lorsque Loki s'en est emparé. Tous ses possesseurs successifs connaissent donc un destin tragique : mais le thème de l'or maudit (qui apparaît dans d'autres légendes, comme celle sur l'or de Toulouse, parfois présenté comme plongé dans des lacs ; voir STRABON 4, 1, 13 (188), citant POSIDONIUS et TIMAGÈNE, AULU-GELLE 3, 9, 7, JUSTIN 32, 3, 6-10, OROSE 5, 15, 25) ne se retrouve, dans ce type de récit, que dans la tradition germanique.

(53) On peut rappeler qu'on trouve la trace du motif du feu dans l'eau dans plusieurs traditions romaines. G. Dumézil en a relevé la présence dans la tradition sur la prise de Véies, avec l'éruption du lac Albain ; voir DUMÉZIL (1973), p. 19-89. Pour d'autres occurrences dans le monde romain, voir plus haut, p. 312, note 49.

descendants ne constitue pas une punition autre que celle que la *res publica* inflige à n'importe quel individu qu'elle veut faire déchoir de son rang dans la société. Il n'en reste pas moins qu'on peut considérer que, dans le cas des Tarquins qui ont formé une dynastie royale, cette fortune a été liée à l'exercice de la fonction souveraine. C'est elle qui, au départ, les a qualifiés pour accéder au trône, comme le montre la tradition sur Lucumon-Tarquin l'Ancien. Ce qui permet au fils de Démarate (qui est l'héritier de ses biens) de parvenir au trône est justement l'usage qu'il fait de ces biens, l'exercice de cette fonction de largesse dont, pour une autre période, G. Duby a montré l'importance dans la représentation qu'on se faisait de la royauté (54). On peut donc considérer que ce sont ces richesses, et leur utilisation proprement royale, qui qualifient la famille des Tarquins pour la souveraineté (55) et que les en priver revient à les disqualifier pour

(54) Voir les travaux cités plus haut, p. 311, note 47.

(55) Cette analyse amène à penser qu'on ne doit pas seulement considérer l'arrivée du riche Lucumon-Tarquin l'Ancien à Rome, lorsqu'Ancus Marcius en est le roi, et la générosité dont il fait preuve comme un élément de troisième fonction, entrant dans la caractérisation en ce sens du règne d'Ancus Marcius dans la série des règnes des souverains de la période préétrusque. Dans cette perspective, la présentation de Denys d'Halicarnasse, différente de celle de Tite-Live, se révèle intéressante. Chez l'historien grec, la fortune que Tarquin apporte à Rome est définie comme «trop grande pour être possédée par un simple particulier» (3, 48, 1), donc le haussant au-dessus des autres citoyens. D'autre part, loin d'être présenté comme un geste de brigue électorale, introduisant dans le fonctionnement de la monarchie romaine un processus de dégénérescence qui se poursuivra avec Servius Tullius et s'achèvera avec la tyrannie du Superbe – selon une progression qui apparaît nettement chez Tite-Live : voir nos remarques dans Briquel (1998b) et Briquel (1998c) –, le comportement du futur roi qui «se concilia beaucoup de patriciens par les services qu'il leur rendait et se ménagea les faveurs de la population plébéienne par des salutations affables, des entretiens agréables, des gratifications en argent et autres libéralités» (Denys d'Halicarnasse 3, 48, 4) n'attire chez l'auteur aucune remarque négative et peut donc être compris comme l'indispensable preuve de ce que le futur souverain saura se montrer capable de combler ses sujets. Enfin à ces allusions aux largesses de Tarquin se mêlent des considérations sur ses qualités militaires (3, 48, 3 : «lors des expéditions, il combattait plus vaillamment que tous, fantassins et cavaliers»), point que développe Denys (il évoque les services rendus par Tarquin comme chef subordonné à Ancus Marcius lors des guerres menées par celui-ci en 3, 39, 2, 40, 4, 41, 4), mais qui n'apparaît pas dans le récit livien. Denys organise donc son récit de la venue au pouvoir de Tarquin l'Ancien sur trois éléments – l'épisode du prodige de l'aigle sur le Capitole, qui prouve l'appui dont il bénéficie de la part des dieux, qui relève de la première fonction, puis ses exploits guerriers, qui relèvent de la deuxième, enfin sa capacité à combler ses futurs sujets de ses largesses, qui formerait, par rapport aux deux autres éléments, la composante de troisième fonction d'une série trifonctionnelle. Le sens semble être de montrer que le personnage fait ses preuves sur chacun des trois plans fonctionnels, répondant ainsi à ce qui, dans une optique indo-européenne, est attendu du roi, conçu comme faisant en

ce rôle. Finalement les biens des Tarquins auraient la même valeur pour garantir la capacité à régner des membres de leur lignée que le *Xvaranah* pour les souverains de l'ancien Iran ou, dans le monde germanique, le trésor des Nibelungen pour ses possesseurs successifs. Dans tous ces cas, on aurait des prolongements de l'antique conception du «feu dans l'eau», dont la maîtrise est un gage de la légitimité du pouvoir souverain ([56]).

Dans cette perspective, la précipitation au fleuve par les Romains de la toute jeune république de ce qui, symboliquement, constitue la base de la fonction souveraine des Tarquins s'inscrit en parallèle avec le geste de Hagen jetant dans le Rhin l'or des rois burgondes, ou celui d'Apam Napat s'emparant du *Xvaranah* pour le plonger au fond du lac mythique Vourukasa ([57]). Comme le héros du chant des Nibelungen, le peuple romain, en butte aux tentatives d'un ennemi pour s'emparer d'un trésor dont la possession apparaît comme un gage de souveraineté, préfère faire disparaître celui-ci dans les eaux plutôt que le laisser aux mains d'un adversaire qui est, bien entendu, connoté négativement ([58]). Ce faisant, il rend symboliquement ce trésor, gage de l'exercice de la royauté, à celui qui en est le maître divin, la divinité des eaux. Assurément, dans le récit romain pas plus que dans la légende germanique, ce dieu des eaux n'est

lui-même la synthèse des trois fonctions. Denys aurait conservé, mieux que Tite-Live, la trace d'un schéma ancien où l'accession au trône de Lucumon-Tarquin l'Ancien serait due à son excellence sur chacun des niveaux fonctionnels.

(56) Certains points, dans la légende romaine, peuvent lointainement évoquer les traditions relevant de la thématique du «feu dans l'eau». Ainsi, comme le *Xvaranah* et le trésor des Nibelungen, les biens des Tarquins ont une histoire complexe qui les fait, sinon sortir de la famille, du moins beaucoup voyager. Ils viennent de Corinthe, se retrouvent à Tarquinia, puis passent à Rome et les Tarquins, après leur exil, menacent de les emporter encore ailleurs. D'autre part, les *bona Tarquiniorum* sont issus, en un certain sens, de l'élément aqueux auquel ils retourneront, une fois précipités dans le Tibre, puisque DENYS D'HALICARNASSE précise (en 3, 46, 3-5) qu'ils proviennent du commerce maritime de Démarate et sont arrivés par la mer à Tarquinia.

(57) Sur les différences entre le mythe iranien et le récit germanique, voir note 52. Dans le récit romain comme dans la tradition sur l'or du Rhin, c'est un des partis en présence, la jeune république romaine, qui fait disparaître le trésor dans les eaux afin de le soustraire à ses adversaires, jugés non qualifiés.

(58) Que cette submersion soit totale dans le monde germanique, mais très partielle à Rome, n'affecte pas la signification symbolique du geste. On peut d'ailleurs se demander si, pour Rome, la tradition ne se fonde pas sur un événement qui se serait réellement passé, la mise en œuvre d'un rituel de destruction symbolique des biens du tyran auquel se seraient livrés les Romains en butte aux réclamations des Tarquins (ou d'Aristodème). Mais rien ne permet de trancher entre l'hypothèse du souvenir d'un fait réel et celle d'une construction légendaire et ce point n'a pas d'incidence directe sur notre propos.

explicitement évoqué. Mais la portée religieuse du sort réservé par les Romains aux biens des Tarquins – au moins à la partie d'entre eux qui n'est pas livrée au pillage – apparaît clairement. Le domaine d'où est issu le blé précipité dans le Tibre est consacré à une divinité, le dieu Mars, et l'île à laquelle le geste donne naissance est définie comme sacrée, aspect que soulignent les textes qui relatent l'épisode. Il n'est sans doute pas question de Neptune et ce sont d'autres dieux, comme Mars ou Esculape, qui sont évoqués. Mais il n'est pas interdit de penser que le caractère sacré, diffus, dans lequel baigne l'épisode, conserve un écho, transposé, d'un rôle conféré à la divinité des eaux, que devait concerner au premier chef le rejet de la récolte du champ des Tarquins dans le fleuve ([59]).

Ainsi la vieille thématique indo-européenne du feu dans l'eau qui, dans d'autres secteurs, avait été utilisée pour exprimer la légitimité des détenteurs de la fonction royale ([60]) – ou à dénoncer le caractère indu de tentatives d'usurpations ([61]) – aurait été, à Rome, mise au service du nouveau

(59) G. Piccaluga, dans le catalogue d'exposition *Tevere. Un'antica via per il Mediterraneo*, Rome, 1986, p. 97-98, suivie par J. Aronen dans ARONEN (1993), a dégagé d'autres éléments de signification du surgissement de l'île Tibérine des eaux du fleuve : l'épisode serait à comprendre comme un mythe cosmogonique, montrant que la topographie de Rome n'est pleinement fixée qu'avec la seconde fondation et la naissance définitive de la cité qu'est l'avènement de la république. Cette interprétation ne nous semble pas à rejeter. Elle se lie par ailleurs à la perspective globale de notre étude : l'idée que, pour Rome, la présentation de l'établissement de la république ait donné lieu à l'application à l'histoire de l'*Vrbs* du schéma du mythe eschatologique indo-européen, où était relatée la naissance d'un monde parfait après une crise où disparaissait le monde ancien. De même que, dans le *Ragnarök*, la nouvelle terre surgit des eaux après l'anéantissement du monde ancien, recouvert par les flots de l'océan, de même l'île Tibérine émerge des eaux du Tibre où a été submergé ce qui représentait l'héritage de l'ancienne dynastie.

(60) Sur les légendes où un individu qualifié parvient à s'assurer la maîtrise du feu dans l'eau et par là du principe de souveraineté qu'il représente, voir la bibliographie citée plus haut, p. 312, note 49.

(61) L'utilisation du thème dans un sens négatif (où le feu dans l'eau punit l'individu non qualifié qui tente indûment de s'emparer de lui, comme dans le cas de la tradition iranienne sur la tentative d'usurpation du Touranien ou dans la légende irlandaise de l'infidèle épouse de Nechtan, toutes deux analysées par G. Dumézil dans DUMÉZIL (1973) p. 19-89), n'est pas inconnue dans le Latium. La tradition sur la prise de Véies ne doit sans doute pas être comprise comme résultant de la réfection dans un sens positif d'une légende qui aurait eu originellement une signification opposée, comme le pensait G. Dumézil (DUMÉZIL (1973), p. 58-59) : on verra sur ce point notre article BRIQUEL (1981b). Cependant la légende, évoquée par le même Dumézil (DUMÉZIL (1973), p. 67-69), du roi d'Albe Amulius/Allodius/Aremulus, qui prétend s'égaler à Jupiter mais périt, frappé par la foudre envoyée par le dieu, tandis que son palais est submergé par l'éruption des eaux du lac (DENYS D'HALICARNASSE 1, 71, 3, DIODORE DE SICILE 7, 5, 11, *Origo Gentis Romanae* 18,

régime, cette *res publica* désormais *libera*, dont Tite-Live présente l'avènement, dans la préface du livre II, comme une seconde naissance de la cité (62). Dans cette réinterprétation du mythe, c'est le *populus Romanus* tout entier, et non plus un *rex*, qui affirme sa maîtrise sur ce qui avait été la propriété d'un monarque, en lui rendant sa valeur sacrée par un geste de *pietas* caractéristique de l'attitude que les Romains s'attribuaient volontiers. Cette reprise, en un sens nouveau, de l'antique mythologie du feu dans l'eau, montre en tout cas la richesse et la plasticité des schèmes de pensée indo-européens. Dans le cas de Rome, ils ont permis de justifier idéologiquement l'évolution politique de la cité et de présenter comme légitime le régime républicain qui s'était mis en place après l'expulsion du dernier des rois, ce tyran honni qu'avait été Tarquin le Superbe, tel du moins que l'historiographie romaine s'est plu à en façonner l'image (63).

On pourrait résumer par le tableau suivant l'utilisation faite, à Rome et dans les deux secteurs du monde indo-européen que nous avons pris en considération, de ce thème mythique commun :

2-4, ZONARAS 7, 1, 3), offre un exemple latin de ce type de développement. On notera, point qui nous intéresse dans le cadre de la comparaison avec la légende de l'or du Rhin et la question du blé des Tarquins jeté dans le Tibre, que c'est précisément ce qui représente le pouvoir royal de l'impie souverain d'Albe, son palais, qui disparaît, recouvert par les eaux. Cette tradition fait maintenant l'objet d'une étude exhaustive dans M. GARCIA QUINTELA (2007).

(62) TITE-LIVE 2, 1, 1-8.

(63) Nous reprenons dans ce chapitre une recherche que nous avons présentée dans une communication à la Société des Études Latines en 2004, publiée dans BRIQUEL (2004c).

IRAN *Xvaranah*	MONDE GERMANIQUE or du Rhin	ROME biens des Tarquins
auréole lumineuse signe de souveraineté	biens des Nibelungen, dont la possession est disputée	fortune de Démarate, transmise à ses descendants
elle revient au roi légitime	pour Hagen, ils appartiennent à la lignée des rois burgondes	elle passe à Tarquin l'Ancien puis Tarquin le Superbe
		– le petit-fils Tarquin le Superbe agit en tyran – les biens sont saisis par la république romaine
lutte entre le Bon et le Mauvais Esprit pour la possession du *Xvaranah*	tentative d'appropriation par des ennemis, Krimhild et le roi des Huns	tentative du tyran déchu et de sa famille pour se réapproprier les biens
Apam Napat s'empare du *Xvaranah* et le plonge dans le lac mythique Vourukasa	Hagen plonge le trésor des Nibelungen au fond du Rhin	les Romains jettent le blé de la propriété des Tarquins dans le Tibre
Apam Napat sortira le *Xvaranah* du lac sacré pour le remettre aux rois qualifiés		des flots du Tibre surgit l'île sacrée

CONCLUSION

Un récit légendaire

À une date que la tradition fixe à l'an 509 av. J.-C., Rome a connu une transformation politique majeure : elle est passée du régime de la monarchie à celui de la république. On peut s'interroger sur les modalités de ce changement et sur la crédibilité du récit que la tradition annalistique nous en a laissé. Le fondement historique du récit traditionnel est assurément discutable et le scepticisme de Tite-Live à l'égard de la voix mystérieuse qui se serait fait entendre au soir de la bataille de la forêt Arsia ou de l'exploit solitaire d'Horatius Cocles montre que, déjà dans l'Antiquité, une lecture au moins de certains de ces événements comme relevant de l'histoire authentique paraissait peu plausible. Il n'en reste pas moins que ce récit existe, qu'il a été établi sous la forme que nous lui connaissons. À ce titre il est, lui aussi, objet d'histoire. Comment s'est-il formé ? Pourquoi les Romains ont-ils raconté ce passage de la monarchie à la république en narrant cette succession d'événements où, assurément, tout n'est pas inventé – nous avons rappelé que les noms de certains des personnages, à commencer par le roi Tarquin et Porsenna, appartiennent sans aucun doute à la réalité historique –, mais où ces éléments sûrement ou probablement authentiques apparaissent inextricablement liés à des données qui relèvent de la légende ?

C'est au fond dans la voie tracée par l'historien padouan que s'inscrit notre travail. Il a consisté à sonder la part de légende que recouvre le récit traditionnel. Il l'a fait en prolongeant ce qui nous a semblé être une juste intuition de G. Dumézil, qu'il avait rapidement exposée dans un ouvrage de 1973, *Mythe et épopée*, III : que la narration de l'éviction de Tarquin le Superbe et ses suites se fondait sur un héritage que les Romains avaient en commun avec d'autres peuples indo-européens, la manière dont leurs ancêtres s'étaient représenté le grand combat qui, à la fin des temps, verra s'affronter les dieux et les démons. Les Romains auraient repris, en le rapportant à ce moment capital de leur propre histoire, le schéma de la guerre entre les forces du bien – en lesquelles bien évidemment ils ne

manquaient pas de se reconnaître – et les forces du mal – identifiées à leurs adversaires.

G. Dumézil avait proposé, dans son étude de 1973, d'analyser un certain nombre d'épisodes et de personnages du récit en fonction de ce modèle. Nous avons poursuivi son analyse – en la corrigeant sur des points pour lesquels ses propositions nous sont apparues irrecevables et, surtout, en la faisant sortir du cadre de la seule guerre de Porsenna, à laquelle, pratiquement, s'en était tenu l'auteur de *Mythe et épopée*, III. Si bien qu'au terme de notre étude, il nous semble qu'on soit en droit de référer l'ensemble du récit à ce modèle : tout ce qui nous est raconté du renversement du dernier des rois et de la résistance victorieuse de la jeune république à ses tentatives de restauration paraît correspondre, dans son architecture globale, à une intrigue comparable à celle qu'offrent les autres avatars de ce vieux schème mythique, et en premier lieu l'épopée du *Mahabharata* en Inde, qui est l'élément de comparaison qui nous permet sans doute le mieux de l'appréhender.

Analyse comparative du récit traditionnel

Nous pouvons synthétiser la succession des événements par le tableau suivant :

GESTE DE BRUTUS
Signes prémonitoires : massacre des aiglons, chien qui parle
Dissimulation de Brutus pour échapper à Tarquin le Superbe
Épisode de l'ambassade à Delphes : révélation du destin futur de Brutus
ÉCLATEMENT DE LA CRISE : Viol de Lucrèce et éviction des Tarquins

PREMIÈRE GUERRE Tarquins soutenus par Véies et Tarquinia

Période avant les hostilités	– Envoi d'ambassadeurs par les Tarquins – Complot des jeunes nobles – Mort des fils de Brutus, renvoi des ambassadeurs
Déroulement de la guerre	Bataille unique, à la forêt Arsia – mort de Brutus et d'Arruns Tarquin – pertes presque égales dans les deux camps Scène nocturne après la bataille – intervention divine en faveur des Romains – prise du camp ennemi
Suites de la guerre	– Funérailles solennelles de Brutus – Triomphe de Publicola sur un char

GESTE DE PUBLICOLA
SECONDE GUERRE Tarquins soutenus par Porsenna
Défaite et mise hors de combat temporaire des chefs romains Exploits des héros trifonctionnels : Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola Réapparition des consuls et victoire
Premier accord avec Porsenna : livraison des jeunes otages
FIN DE LA CRISE : Exploit de Clélie Accord définitif avec Porsenna Récompenses trifonctionnelles

Avant que la crise éclate, elle est annoncée par des présages : il est remarquable que certains au moins de ces signes prémonitoires, qui ont un caractère tout à fait spécifique – le massacre des jeunes aiglons par des vautours dans un arbre et le chien qui se met à parler –, se retrouvent dans l'épopée indienne. En Inde, il est vrai, si le signe des oiseaux massacrés a aussi valeur de présage, ce n'est pas le cas du chien qui parle, qui apparaît dans un autre contexte. Mais, constatation que nous ferons ailleurs, il semble que certains éléments, très particuliers, se retrouvent, mais affectés à d'autres épisodes. La situation est un peu comparable pour l'épisode de l'ambassade à Delphes, qui nous a paru pouvoir être rapproché du

mariage des Pandava avec Draupadi, au cours de leur premier exil dans la forêt – mais avec de sensibles divergences. Dans l'épopée indienne, en effet, l'affabulation est très différente de celle où le prétendu abruti Brutus se révèle supérieur aux fils du roi Tarquin et établit un rapport privilégié avec la terre, impliquant à terme sa souveraineté sur celle-ci. On y retrouve néanmoins le motif d'un succès allant au camp des bons, dans des circonstances où ils doivent dissimuler leur identité pour échapper à leurs ennemis, et où ils sont qualifiés, en compétition avec d'autres, vis-à-vis de la souveraineté – qualification qui s'exprime, en Inde, par l'obtention de la main de celle qui symbolise leur futur royaume.

Mais la valeur de correspondant romain du vieux schème hérité de la grande lutte entre forces du bien et forces du mal qu'on peut attribuer à la tradition sur l'éviction des Tarquins se manifeste surtout à partir du moment où la crise éclate. Elle se déclenche vraiment lorsqu'un être maléfique s'en prend, du côté des bons, à un personnage féminin : si cet aspect féminin disparaît dans le mythe germanique où les déesses ne jouent aucun rôle et où la victime initiale des agissements des méchants est un personnage masculin, le fils d'Odinn, Baldr, on peut rapprocher la Lucrèce romaine de l'indienne Draupadi, lorsque le perfide Duryodhana veut s'emparer d'elle grâce à une partie de dés truqués, épisode qui provoque l'exil définitif des Pandava et, à terme, leur retour et la guerre entre les deux partis. On peut même la rapprocher, malgré sa position très différente quant à ce qu'on pourrait définir comme «bons» et «mauvais», de la grecque Hélène : la fonction de déclencheur féminin de la crise, et pour commencer de responsable du départ d'un des deux partis, réunit Hélène, Draupadi, Lucrèce. On peut ajouter un certain nombre de traits particuliers – thème du concours, aspect sanglant de la femme, serment des bons de venger l'affront – qui se retrouvent dans le récit romain et les parallèles envisageables.

Une fois la crise lancée, un des deux partis est chassé. Le récit romain, comme le mythe scandinave, fait partir les méchants, qui reviendront ensuite attaquer les bons là où ils résident, alors que l'épopée indienne pose l'exil des héros positifs, les Pandava, qui devront reconquérir leur royaume : G. Dumézil avait déjà noté l'existence de ces deux formes de réalisation du schéma narratif (1). Mais, avant l'ouverture des hostilités,

(1) La guerre de Troie présente encore une autre situation : les personnages positifs – les héros grecs – vont attaquer leurs adversaires chez eux, à Troie où s'est réfugié Pâris emportant Hélène.

des négociations s'engagent – qui échoueront du fait de l'obstination des méchants. Rome, avec l'ambassade des Tarquins, connaît cette phase préalable, qui apparaît aussi dans l'intrigue du *Mahabharata*, celles de la guerre de Troie et même du *Ragnarök* (avec la tentative avortée de faire revenir Baldr du monde des morts). Dans la tradition romaine, elle se traduit par l'exécution des fils de Brutus, à laquelle est liée l'éviction du collègue de Brutus au consulat, éléments dont nous avons souligné le caractère «varunien». On rencontre là un motif qui est présent dans certains au moins des parallèles envisageables : le chef des bons subit, à la suite des menées traîtresses des méchants, la perte d'un fils (ou de plusieurs), dans des conditions où la famille se déchire – la mort des fils de Brutus, que leur père fait exécuter pour s'être laissés entraîner dans un complot visant à renverser la république, étant dans une certaine mesure comparable à celle de Baldr, tué par son frère Hödr circonvenu par Loki.

La guerre est inévitable : elle éclate d'abord avec les cités étrusques du Sud – Tarquinia et Véies – venues au secours des Tarquins. La rencontre – unique – qui conclut ce premier conflit paraît modelée sur le modèle de la bataille eschatologique : comme dans l'affrontement des dieux et des démons scandinaves, Brutus et son adversaire s'entretuent dans un duel gigantesque. Et la distinction entre une phase diurne et une phase nocturne qui suit, inversant les résultats de ce qui s'est passé dans la journée mais débouchant sur une victoire *in extremis* des bons, sauvés par une intervention divine, qui caractérise la bataille sanglante de la forêt Arsia, suivie d'une nuit où une voix mystérieuse proclame la victoire des Romains et la rend effective, répond à un schéma qu'on trouve aussi dans la bataille de Kuruksetra, avec la scène nocturne qui la conclut. Même les suites de la guerre peuvent être mises en parallèle : les manifestations de deuil, avec les pleurs des femmes, sont sans doute attendues et ne suffiraient pas à poser un apparentement des traditions indienne et romaine, mais il l'est déjà moins qu'elles soient accompagnées d'une cérémonie où le cheval est à l'honneur. Si le triomphe est chose banale à Rome, il peut apparaître ici, avec l'insistance sur le char tiré par quatre chevaux, comme le répondant de l'imposant *asvamedha* qui, dans le *Mahabarata*, suit la victoire de Yudhisthira.

Le récit romain est loin d'être fini pour autant. Un caractère essentiel du conflit, à Rome, est qu'il se répartit sur deux moments successifs, celui où la personnalité dominante est Brutus et celui où c'est Publicola. Brutus et Publicola paraissent s'articuler selon la vision indo-européenne qui distingue, au sein de la notion de souveraineté, deux aspects, celui,

farouche et implacable, correspondant au dieu indien Varuna et celui, doux et proche des hommes, correspondant à Mitra. Brutus et Publicola répondent chacun à un de ces deux aspects de la première fonction – et en ce sens sont les homologues des deux souverains successifs que connaît l'épopée indienne, Pandu et Yudhisthira. Mais une différence existe : même si Pandu meurt brusquement, cela ne se passe pas au cours d'une guerre contre les forces du mal. Celles-ci attendront la génération suivante, celle de ses fils, les Pandava, pour se manifester. À Rome en revanche, il existe deux guerres successives entre les bons et les mauvais, situées l'une sous le chef varunien, l'autre sous le chef mitrien, puisque le premier conflit suscité par les Tarquins, achevé par la bataille où Brutus disparaît, est suivi d'un autre, qui éclate alors que Publicola est au pouvoir, conflit où les adversaires de l'*Vrbs* reçoivent l'aide du roi de Chiusi Porsenna.

Ce conflit est d'emblée différent du précédent, ne serait-ce que par le caractère réglé qu'il prend – au moins chez Plutarque –, rappelant la forme que prennent les hostilités dans l'épopée indienne, et qui montre que Porsenna, loin d'être une figure démoniaque, irrécupérable, comme les Tarquins, pourra devenir un personnage positif et se ranger du côté des Romains. G. Dumézil avait bien noté cette singularité du chef de l'armée étrusque, qui rappelle le fait que, dans le *Mahabaharata*, bien des personnages qui ne le sont nullement se rangent dans le camp des méchants et qui, dans son cas précis, répond à la figure d'auxiliaire de la souveraineté, distributeur de richesse, qu'il paraît prolonger. Une grande partie de la guerre se déroule en l'absence des chefs romains, notamment de Publicola, blessé dans une rencontre initiale et qui ne reprendra un rôle actif qu'à la fin du conflit, après les exploits où s'illustrent successivement Horatius Cocles, Larcius et Herminius, Mucius Scaevola.

En tant que tels, ces épisodes ne correspondent pas à une succession d'épisodes homologues qu'on trouverait dans le *Mahabharata*. Mais ils n'en paraissent pas moins fondés sur une même matière ancienne. Si l'exploit – assurément moins important – des deux héros ravitailleurs Larcius et Herminius semble une création romaine, le haut fait initial d'Horatius Cocles, par bien des traits, rappelle la fin de Bhisma, qui conclut la première phase de la guerre entre les Pandava et leurs ennemis. Et, à la fin de la série, l'exploit de Mucius Scaevola d'une part offre un parallèle, bien montré par G. Dumézil, avec le récit par lequel les Scandinaves expliquaient la mutilation de cet autre manchot qu'était leur dieu mitrien, Tyr, d'autre part témoigne de l'utilisation, qu'on retrouve dans la grande

bataille indienne, d'une garantie mensongère par un personnage mitrien (en l'occurrence Yudhisthira) pour vaincre un chef ennemi. Il est vrai que la tradition romaine semble avoir ici recomposé une donnée ancienne : des éléments qu'on trouve, dans l'intrigue du *Mahabharata*, liés à cette garantie trompeuse, comme la ruse peu honnête qui consiste à affirmer à son adversaire que son fils a péri et la descente au niveau du sol, consécutive à ce qui est ressenti comme une faute, se retrouvent à Rome, mais situés à d'autres moments de la geste de Publicola – avec l'affaire de la dédicace du Capitole et celle de la maison de la Velia.

L'effort de recomposition romain est en tout cas net. Il se traduit notamment par le fait que la distinction entre le borgne et le manchot, sur laquelle G. Dumézil avait tant insisté, si elle rappelle assurément les mutilations dont les Scandinaves affectaient leurs deux dieux de première fonction, le varunien Odinn et le mitrien Tyr, ne joue plus un rôle structurant dans le récit. Celui-ci s'ordonne selon une claire articulation trifonctionnelle : à l'exploit, purement guerrier, d'Horatius Cocles, font suite celui, économique, de Larcius et Herminius, puis celui de Mucius Scaevola, auquel la place que tient le serment, le fait que le jeune Romain s'en prenne au chef ennemi, dans un cadre plus royal que guerrier, incitent à attribuer un caractère de première fonction. Cette sériation structure clairement le récit, mais on ne trouve rien de tel dans la *Mahabharata* ou quelque autre tradition parallèle que ce soit : à la différence de la première guerre, celle-ci paraît témoigner d'une réélaboration beaucoup plus sensible des éléments hérités.

On y retrouve néanmoins des aspects essentiels de la thématique de la bataille eschatologique. Encore plus nettement que dans la première guerre, Rome est près de périr. Et l'accord qui est d'abord conclu avec Porsenna, loin d'être cette amorce de victoire que des historiens patriotes se sont efforcés de peindre, doit être compris pour ce qu'il est : un risque d'anéantissement à terme de la cité, privée de ses jeunes remis comme otages à l'ennemi. C'est donc le moment le plus extrême de la crise, comparable à la terrible scène de massacre nocturne de l'épopée indienne, où Asvatthaman risque de faire disparaître à tout jamais la race des Pandava, là aussi en s'en prenant spécifiquement à leur descendance. Mais dans les deux cas le redressement aura lieu – marqué par le retour des jeunes, les otages romains rendus à leur patrie étant comparables aux jeunes dieux germaniques arrivant, avec Baldr revenu du monde des morts, dans un monde nouveau surgi des eaux, ou à l'enfant mort-né puis ressuscité, Pariksit, de l'épopée indienne. À Rome, un personnage féminin joue un

rôle central dans cette ultime péripétie : c'est Clélie, héroïne unique faisant pendant aux héros masculins, en une opposition dont G. Dumézil avait relevé la signification vis-à-vis de l'idéologie des trois fonctions. La grande crise est bouclée par l'intervention de ce personnage féminin, dont le retour à Rome marque la fin définitive de la guerre et l'instauration de la paix. Clélie occupe donc, dans l'articulation d'ensemble de la narration, une place symétrique à celle qu'occupait Lucrèce au début. À Rome, on a affaire à deux personnages différents. Mais cette place donnée, au début comme à la fin de la crise, à une figure féminine paraît être une donnée ancienne : elle correspond à ce qu'on a en Grèce, avec dans ce cas la seule Hélène, dont l'enlèvement puis la récupération marquent le début et la fin de la guerre. Désormais, le conflit est achevé. Cela est souligné par le fait que le Sénat le conclut en attribuant des récompenses qui constituent une séquence trifonctionnelle aux principaux acteurs du redressement de Rome : un terrain à Mucius Scaevola, une statue équestre à Clélie et les anciens insignes du pouvoir royal à l'ex-ennemi Porsenna, qui, conformément au modèle mythique de l'auxiliaire de souveraineté, s'est mué en pourvoyeur efficace de biens des Romains. La crise est terminée : il ne reste donc plus qu'à tirer le bilan et à retrouver le fonctionnement normal d'une société, conçue comme agissant harmonieusement selon le cadre des trois fonctions.

Problèmes comparatifs

Le parallélisme entre le récit par lequel Rome relatait les circonstances du passage de la royauté à la république et l'archétype indo-européen qu'on peut reconstituer à partir d'éléments comme le mythe germanique du Destin des dieux, l'épopée indienne du *Mahabharata*, le cycle troyen en Grèce apparaît donc net : il paraît légitime de conclure que, pour élaborer ce récit, les Romains se sont inspirés d'un vieux cadre narratif qui, à l'origine, avait servi à évoquer la guerre qui, à la fin des temps, allait opposer les dieux et les démons, aboutissant à l'anéantissement du monde actuel et à l'émergence, après la crise, d'un monde nouveau. La tradition annalistique aurait donc un fondement mythique, l'histoire – ou ce qui est présenté comme tel – aurait transposé le mythe.

Peut-on pour autant dire que les Romains aient transformé le mythe en histoire, aient créé un récit se voulant historique à partir d'une mythologie qu'ils auraient possédée au moment où cette élaboration aurait eu lieu ? On sait que G. Dumézil situait la formation de la tradition au

IV^e siècle av. J.-C., en reprenant l'idée – qui après tout était déjà celle de Tite-Live – que l'incendie gaulois de 390 av. J.-C. avait fait disparaître toute documentation antérieure et que, par conséquent, les Romains, désireux de se donner une histoire, avaient alors créé de toutes pièces celle-ci (2). Nous n'avons pas besoin de discuter ces vues, qui apparaissent totalement dépassées aujourd'hui. Mais, même si on situe l'élaboration d'une tradition comme celle qui nous a retenu au IV^e ou au III^e siècle av. J.-C. – ce qui nous paraît difficile à admettre, nous le verrons –, il ne s'ensuit pas que la perte du caractère mythologique du matériel à partir duquel le récit aurait été formé date de cette période. Au moins à partir d'une certaine époque, G. Dumézil avait estimé que «bien avant que la vulgate des origines eût été fixée, les grands dieux n'avaient certainement plus de mythologie, s'ils en avaient jamais eu. Plus probablement, c'est de tout temps que les Romains, intéressés par leur terre et par leur *ciuitas* plus que par les lointains de l'espace et du temps, avaient laissé leurs dieux dans un majestueux dépouillement et réservé à des ancêtres le trésor d'enseignement que forme toute mythologie» (3). Autrement dit, ils n'auraient plus eu à transposer en histoire des mythes qui leur auraient parlé de Jupiter ou d'autres dieux et de leur lutte contre les forces du mal : ceux-ci n'existaient pas, ou plus, et ce serait déjà dans des récits portant sur des événements situés dans le monde des hommes qu'ils auraient trouvé le canevas qui leur a permis de raconter l'éviction du dernier de leurs rois.

C'est assurément dans cette direction qu'il faut envisager le maintien du schème mythique de la bataille eschatologique à Rome. Lorsque les Romains ont élaboré leur présentation des événements qui ont conduit, à la fin du VI^e siècle av. J.-C., à l'établissement de la *libera res publica*,

(2) On lit dans DUMÉZIL (1968), p. 269 : «C'est au cours du quatrième et jusqu'au début du troisième siècle que Rome (...) s'est avisée de se donner un passé officiel (...). Il s'agissait de régulariser la situation de la grande parvenue, en lui fournissant les papiers, les titres que requérait depuis Hérodote, toute bonne société de la Méditerranée orientale (...) : une histoire des origines, un récit continu et plausible».

(3) Voir DUMÉZIL (1968), p. 283. Il est vrai que, sur ce point comme sur d'autres, la pensée du grand comparatiste a évolué. Dans DUMÉZIL (1966), p. 67, il écrivait encore : «À quelle époque Rome a-t-elle perdu sa mythologie ? Personnellement je ne reporterais pas très haut l'origine de ce processus» ; il évoquait un peu plus loin (p. 69) le maintien d'une mythologie dans la Rome du VIII^e siècle et sa perte dans celle du III^e siècle av. J.-C. Ces formulations seront reprises telles quelle dans l'édition de 1974, p. 71-72.

ils avaient sans doute à leur disposition «des scénarios, des schémas narratifs», déjà actualisés à travers des «histoires». Nous empruntons ces expressions à J. Poucet, le savant qui a sans doute le plus clairement posé la question du mode de transmission de l'héritage indo-européen à Rome (4). Comme notre collègue belge ne peut que le reconnaître, nous n'aurons jamais aucun moyen de savoir comment cette transmission s'est faite : mais il paraît raisonnable de penser qu'une intrigue comme celle qui nous concerne avait donné lieu à d'autres mises en forme avant celle qui l'a appliquée au renversement de Tarquin le Superbe. Sans doute existait-il, à Rome, dans le Latium, des récits dont les Romains des temps républicains se sont inspirés pour relater cet événement fondateur de leur histoire.

La question du passage du mythe à d'autres formes de réalisation du schéma ne se pose pas seulement pour Rome. Dans les parallèles qu'on peut envisager pour le récit romain et sur lesquels on peut se fonder pour reconstituer le schème initial indo-européen, seul le domaine germanique, avec le *Ragnarök*, offre ce qui se présente comme un mythe eschatologique. Partout ailleurs, on a affaire à des récits transposés dans le monde des hommes. C'est le cas en particulier pour l'Inde, dont le *Mahabharata* a fourni l'élément de comparaison le plus pertinent pour notre étude. C'est le cas aussi pour la Grèce avec le cycle troyen, si on le fait entrer dans cet ensemble, ainsi que pour les nombreuses autres traditions évoquées par S. O'Brien et ceux qui se sont inspirés de lui (5). Si bien qu'on pourrait se demander s'il convient de poser un archétype qui serait réellement un mythe eschatologique et non, simplement, une ancienne forme de récit héroïque : c'est ce qu'a fait C. Vielle, récusant l'existence d'une thématique de la guerre entre les dieux et les démons et posant, déjà au stade indo-européen, ce qu'il a appelé un «mytho-cycle héroïque» (6). Nous n'irons pas aussi loin : cette position, qui oblige à faire totalement abstraction du mythe scandinave, nous paraît excessive et il nous semble plus indiqué de penser que les Indo-Européens ont élaboré un tel schéma au départ en fonction de la représentation qu'ils se faisaient d'une grande crise affectant l'univers et les forces surnaturelles

(4) Voir Poucet (1988), en particulier p. 42-43.

(5) Voir O'Brien (1976). Nous n'avons pas à discuter ici de la pertinence des parallèles allégués dans ce travail et ceux qu'il a inspirés.

(6) Voir Vielle (1996), p. 114-115, 158.

qu'ils estimaient y être à l'œuvre. Mais nous ne nous dissimulons pas que le terme de crise eschatologique que nous avons continué à utiliser pour désigner cette thématique n'est pas totalement adéquat et que, déjà à un niveau qu'on peut qualifier d'indo-européen, différents groupes avaient dû appliquer ce schéma à ce qu'ils considéraient comme des grandes batailles, pour eux comparables par leur ampleur et leur portée à la lutte des forces du bien et du mal. Qu'on le retrouve dans ces épopées fondatrices que sont pour l'Inde et la Grèce le *Mahabharata* et l'*Iliade* et l'*Odyssée* montre bien l'importance que, par-delà sa transformation en thème héroïque, ce qui doit avoir été à l'origine un mythe eschatologique continuait à avoir pour les peuples concernés.

Mais cette perte d'une signification proprement mythique peut avoir eu des conséquences pour la forme du récit. Des distorsions ont pu se produire, affectant le cas échéant des aspects importants du canevas primitif. Nous serions porté à rendre compte par cette perte du sens premier, eschatologique, du schème narratif, d'un point par lequel la tradition romaine diffère des autres et qui apparaît aberrant, si on le reporte à ce qu'aurait été la relation de la lutte finale entre dieux et démons. À Rome, nous avons rencontré des traces du schème de la grande bataille aussi bien dans la geste de Brutus que dans la geste de Publicola. À travers les deux guerres successives, celle contre les cités étrusques du Sud et celle contre Porsenna, c'est le même affrontement qui se poursuit et, si on compare le récit romain à ses parallèles indien, scandinave ou grec, on peut estimer que l'intrigue se modèle sur le schéma indo-européen de base depuis l'affront fait à Lucrèce – et même les signes prémonitoires adressés auparavant aux Tarquins – jusqu'à la conclusion définitive de la paix, une fois l'*Vrbs* réconciliée avec Porsenna. Autrement dit la crise concerne tout autant Brutus, dont nous avons vu qu'il pouvait être comparé au dieu souverain indien Varuna, que Publicola, qui répond de son côté à Mitra. Or, si on se réfère à la vision que les Indo-Européens pouvaient avoir de ces deux divinités, Varuna appartient à une génération antérieure à Mitra, ce que traduit, dans l'épopée indienne, le fait que Pandu soit le père de Yudhisthira. Mais, dans le *Mahabharata*, la guerre entre bons et mauvais ne concerne que Yudhisthira et ses frères, non Pandu : si on exprime cela en termes mythologiques, Varuna n'a rien à voir avec la grande guerre entre dieux et démons et effectivement, s'il s'agit d'une lutte ayant lieu à la fin des temps, dans une perspective eschatologique, un dieu souverain qui aurait présidé à un état de l'univers antérieur au monde actuel, à un stade révolu, n'a pas à y

intervenir (7). De ce point de vue, l'épopée indienne est logique : la crise n'éclate qu'une fois Pandu disparu. Il n'en va plus de même à Rome : dans la transposition de la thématique à l'histoire des débuts de la république, la crise concerne le varunien Brutus comme le mitrien Publicola. Une telle situation apparaît incompatible avec ce qui serait une signification proprement eschatologique. Mais il est à penser que, et cela dès les formes antérieures de transposition du schéma à ces «histoires» humaines, évoquées par J. Poucet, à ces récits sur les «ancêtres», envisagés par G. Dumézil, qu'a pu connaître le monde latin, ce trait, contradictoire par rapport à ce qui avait dû être le sens originel du schéma sous-jacent, avait été introduit dans la narration. La lutte entre forces du bien et forces du mal, déconnectée de la perspective eschatologique, pouvait dès lors mettre en scène aussi bien un chef de type varunien qu'un chef de type mitrien.

Adaptation du schéma au contexte de la naissance de la république : l'autorité des pères

Une telle modification de la forme initiale du schéma a des chances d'être antérieure à son application aux événements qui ont affecté Rome à la fin du VI^e^ siècle av. J.-C. Il est en revanche d'autres points sur lesquels on ressent l'influence directe de ceux-ci.

Il est par exemple un aspect qui n'existait que sous une forme embryonnaire dans la thématique initiale, telle qu'on peut l'envisager, et qui a pris une importance extrême dans la tradition romaine : la question du rapport entre les pères et les fils, le problème de l'autorité des premiers sur les seconds. L'histoire de Brutus faisant mettre à mort ses propres enfants illustrait déjà, pour des auteurs grecs comme Denys d'Halicarnasse et Plutarque, ce que pouvait avoir de terrible, voire de choquant pour eux, l'autorité du *pater familias* romain. Or ce thème prend une ampleur considérable dans la narration de la fin de la monarchie. Dans la plupart des versions, l'éviction de Tarquin Collatin du consulat est liée à l'indulgence coupable dont il avait fait preuve dans l'affaire de complot

(7) Le mythe scandinave présente un état différent : Odinn, le souverain varunien, est directement impliqué dans la bataille eschatologique. Mais nous sommes dans un secteur où il n'y a plus d'articulation chronologique entre les deux dieux souverains. Tyr – d'ailleurs nettement en retrait par rapport à Odinn, qui fait figure de seul souverain des dieux – appartient à la même génération qu'Odinn.

de jeunes gens où son collègue Brutus avait été si sévère. Déjà bien auparavant, l'histoire du règne du mauvais roi qu'est Tarquin le Superbe est marquée par les exemples déplorables que donnent ses fils, sans que leur père les punisse, voire en accord avec lui. Sextus Tarquin se comporte comme on le sait avec Lucrèce. Dans un épisode antérieur, il s'était introduit traîtreusement à Gabies, où il agit bientôt en démagogue et en tyran, de connivence avec son père, à qui il permit de faire passer la cité sous sa domination. Ce laxisme du père étrusque qu'est Tarquin le Superbe est posé en opposition par rapport aux saines mœurs romaines. G. Dumézil avait montré l'importance, de ce point de vue ([8]), de la scène où le tyran, arrivant en retard à une réunion de la ligue latine à la source Férentine, allégua comme excuse qu'il avait été retenu par une affaire où il avait dû réconcilier un père et son fils, mais s'entendit répondre par le Latin Tullus Herdonius d'Aricie qu'il suffisait d'un mot de réprimande pour rappeler l'autorité absolue du père sur le fils ([9]). On a affaire à un thème récurrent dans la présentation des faits de cette époque : il prolonge sans doute une donnée ancienne, qu'on retrouve dans la faiblesse coupable dont fait montre Dhrtarastra envers les agissements pervers de son fils Duryodhana, mais donne une importance bien plus grande à ce qui n'est, dans l'épopée indienne, qu'un motif secondaire. On verra là l'impact d'une donnée concernant la vision que les Romains, et les Grecs avant eux, avaient de la société étrusque et du type de relations familiales qui y existait. Sinon la question du rapport père/fils, du moins celle, connexe et liée à lui dans notre récit ([10]), de la position de la femme était un terrain habituel de la polémique envers les mœurs dissolues qui étaient prêtées aux Étrusques ([11]). La place que le motif occupe dans la présentation du règne du dernier roi et de son renversement tient à la perception que les Romains avaient du comportement de leurs voisins du nord sur ce point.

(8) Voir Dumézil (1949), p. 77-84.

(9) Tite-Live 1, 50, 8-9.

(10) Comme l'avait relevé G. Dumézil, le laxisme des pères étrusques envers leurs fils est fustigé en même temps que la liberté excessive laissée à la femme toscane : l'histoire de Lucrèce pose en contraste de l'image idéale de la matrone romaine, filant la laine le soir dans sa maison avec ses servantes, celle des femmes, étrusques, des fils du Superbe passant leurs nuits à banqueter en l'absence de leurs maris.

(11) On verra les pages consacrées à la question dans Heurgon (1961), (p. 46-51), et ce que nous avons nous-même écrit dans Briquel (1999), p. 157-187.

Des aspects très datés : question des biens des Tarquins et rôle des figures féminines

Que les Romains aient fustigé, dans ce récit, les usages qu'ils jugeaient condamnables du peuple dont était issue la famille des Tarquins n'implique pas de conséquence chronologique particulière pour la manière dont on peut se représenter la formation du récit sur l'éviction du dernier des rois. On a affaire à une représentation récurrente des mœurs des Étrusques dans la littérature antique, qui a sans doute déjà été diffusée par les Grecs de Syracuse dans le temps où ils disputaient aux Toscans la thalassocratie, la suprématie des mers dans les zones jouxtant l'Italie – et donc au Ve ou au IVe siècle av. J.-C. (12) –, et qui apparaît ensuite comme un topos à propos de ce peuple. Il a pu être introduit dans la tradition à n'importe quelle époque. Mais certains points autorisent à envisager une élaboration dans un horizon chronologique plus circonscrit, et précisément aux débuts de la période républicaine.

Nous avons évoqué la place que tenait dans le récit la question des biens des Tarquins. Ici encore, il s'agit d'un motif qui déborde le cadre du récit de la fin de la période monarchique, puisqu'il apparaît dès le début de l'histoire de la dynastie des Tarquins, avec la mention de la fortune amassée par le père de Tarquin l'Ancien, le Corinthien Démarate, que le futur cinquième souverain de l'*Vrbs* avait apportée avec lui de Tarquinia à Rome. Il prend une certaine importance dans la narration de la révolution qui a chassé le dernier roi et sa famille, puisqu'il apparaît dans les revendications portées par les ambassadeurs du tyran déchu et donne lieu à l'étiologie de l'île Tibérine dont nous avons examiné les aspects comparatifs. Or une telle histoire n'a pu être imaginée qu'à un moment où le problème avait une incidence réelle, c'est-à-dire à la période des tout débuts de la république, quand Rome se trouvait en butte aux réclamations, portant sur leurs biens privés, des membres la famille de l'ancien roi, relayées par celui qui était devenu leur héritier, le tyran de Cumes, Aristodème. On a là un trait certainement ancien de la tradition.

Avec la question des *bona Tarquiniorum*, on se trouve en présence d'un élément qui reste relativement limité dans le récit et qui, d'un point de vue comparatif, ne paraît pas avoir joué un grand rôle dans la thématique

(12) Données dans Briquel (1999), p. 83-104.

de la grande bataille entre forces du bien et forces du mal ([13]). Mais il est un autre point, beaucoup plus central dans le récit, qui nous paraît avoir des implications chronologiques : le rôle dévolu aux figures féminines, Lucrèce et Clélie. Sur ce point, le récit romain va beaucoup plus loin, non seulement que le mythe scandinave où les déesses n'ont aucune place, mais même que le *Mahabhatata*, où la place donnée à Draupadi n'est pas du même ordre, voire que le cycle troyen, où certes Hélène est un personnage essentiel, mais se borne à être l'occasion du déclenchement de la crise et à servir d'enjeu entre les adversaires et bien évidemment ne peut être gratifiée du rôle positif qui est celui des héroïnes romaines. À Rome, au contraire, le rôle, dans la victoire des bons, d'une figure féminine comme Clélie est essentiel. C'est elle qui provoque le revirement final de Porsenna, permettant ainsi, au moment où tout semblait perdu à l'avenir pour les Romains avec le sort fait à leurs jeunes otages, de retourner la situation en faveur de l'*Vrbs*. Si on considère la crise dans son ensemble, son intervention, au moment crucial, a la même portée que celle de Krsna dans la scène nocturne du chant X de l'épopée indienne ou celle de Vidarr – qui lui correspond dans le mythe scandinave – qui assure la renaissance du monde en déchirant la gueule du monstre qui allait l'engloutir. La salvation finale est donc apportée à Rome par une figure féminine, et non un dieu masculin réputé particulièrement fort et important : le trait est singulier et mérite d'être relevé.

Il y a donc là une place exceptionnelle assurée à Clélie, et par-delà aux figures féminines, dans cet avatar romain du thème de la bataille entre forces du bien et forces du mal qui témoigne d'une orientation spécifique donnée à l'intrigue. Nous avons vu ce que cela semble recouvrir : une volonté d'opposer des femmes romaines dans lesquelles la cité républicaine pouvait se reconnaître des modèles aux divinités féminines que les rois du VI^e^ siècle av. J.-C. s'étaient données comme protectrices attitrées. Ce serait donc, là encore, un signe de l'élaboration de la tradition dans la Rome de la *libera res publica*. Mais, tout comme pour la question des biens des Tarquins, une date tardive paraît exclue. Il est manifeste que la jeune république a réagi contre l'idéologie royale, ou plutôt tyrannique,

(13) On n'en trouve nulle trace dans les témoins fondamentaux que sont le *Ragnarök* et le *Mahabharata*. Mais il n'est pas impossible que le thème se soit introduit dans le schéma en dehors du cas de Rome. Il vaudrait la peine d'étudier, de ce point de vue, la question des biens enlevés par Pâris en même temps qu'Hélène et transportés par lui à Troie, où ils font partie des trésors sur lesquels les Grecs feront main basse.

des derniers souverains de l'*Vrbs* : le temple de Sant'Omobono, dont la décoration semble traduire cette conception renouvelée du pouvoir du monarque, a subi une destruction, qui paraît volontaire, à l'extrême fin du VI^e^ siècle av. J.-C. La zone sacrée est restée ensuite à l'abandon pendant plus d'un siècle, ce qui signifie qu'on a rejeté une conception qui faisait d'un individu, protégé par une déesse, un être à part du reste de l'humanité, échappant à la condition commune pour devenir une sorte de demi-dieu. D'une manière analogue, la mise en avant, dans le récit de l'éviction du tyran, des personnages féminins doit traduire la réaction de la Rome républicaine, n'admettant plus que des citoyens considérés comme égaux, et purement humains. Là encore, cela dissuade d'envisager une date d'élaboration trop basse. Par la suite, le souvenir de cette idéologie royale de la fin de la période monarchique a totalement été estompé, au point qu'un trait aussi significatif dans ce sens que le fait que Tanaquil s'adresse à la foule par la fenêtre du palais au moment d'assurer la montée sur le trône de Servius Tullius n'apparaît plus que comme un détail sans importance dans le récit, alors que nous pouvons y reconnaître une relique de l'antique figure orientale de la «dame à la fenêtre» ([14]). La place conférée à Lucrèce et Clélie dans la tradition est concevable au début de la république, lorsqu'on connaissait cette idéologie et éprouvait le besoin de s'y opposer ; elle l'est beaucoup moins ensuite, surtout dans une cité dont on ne peut pas dire qu'elle ait été très portée à valoriser les femmes. Ce sera encore un indice de ce que l'élaboration de la tradition – qui a dû se situer sensiblement avant celle de sa codification écrite, laquelle n'est attestée qu'avec la naissance de l'historiographie romaine, au moment de la deuxième guerre punique – peut être située vers le V^e^ siècle av. J.-C., et non plus tard.

La reprise d'un héritage indo-européen par la Rome républicaine

Si on admet nos analyses, il s'ensuit que la jeune république romaine, confrontée à la transformation qui venait d'affecter la cité, a entrepris d'en rendre compte en élaborant un récit sur les circonstances qui avaient amené Rome à passer d'un régime monarchique au régime républicain à partir de schèmes narratifs, probablement d'histoires préexistantes,

(14) Données sur la question dans Briquel dans Hinard (2000), p. 110-115, avec bibliographie p. 938-939. Voir aussi plus haut, chapitres 4 et 6, p. 135-137 et 220-222.

adaptés de l'antique thématique de la guerre des dieux et des démons. Cela lui permettait sans doute de masquer des aspects peu reluisants de ce qui avait dû se passer réellement : nous avons rappelé que le rôle de Porsenna a toutes chances d'avoir été tout autre que celui que lui confère la tradition et que c'est probablement lui qui a mis fin au pouvoir de la famille des Tarquins. Il était plus satisfaisant pour l'orgueil national d'affirmer que leur départ était dû à un sursaut des Romains eux-mêmes, à la suite d'un forfait particulièrement grave de leur part. Plus généralement, le recours à cette thématique permettait d'identifier clairement les Romains comme étant les bons, les adversaires de la république comme les forces du mal. Sur des points précis, comme la question, qui avait été d'une actualité brûlante, du devenir des biens privés de l'ancien roi, le recours aux schèmes hérités des temps indo-européens fournissait un moyen de répondre aux critiques, tandis que, par la mise en avant de figures de femmes héroïques, les Romains se donnaient des modèles qui faisaient pièce aux divinités féminines dont les rois qu'ils avaient renversés s'étaient prévalus. Dans tout cela, nous pouvons dire que la Rome républicaine a su utiliser les ressources que lui offrait l'héritage des représentations indo-européennes.

Cette reprise, en un sens nouveau, d'une antique mythologie, montre en tout cas la richesse et la plasticité des schèmes de pensée indo-européens. Dans le cas de Rome, ils ont permis d'accompagner idéologiquement l'évolution politique de la cité et de présenter comme légitime le régime républicain qui s'était mis en place après l'expulsion du dernier des rois, ce tyran honni qu'avait été Tarquin le Superbe, tel du moins que l'historiographie romaine nous le dépeint. Loin d'avoir servi à justifier le maintien d'un ordre du monde jugé éternel et à bloquer toute perspective d'évolution, la vieille idéologie héritée a servi à justifier le changement politique de la cité. On voit dès lors combien il serait réducteur de considérer que la fonction, dans l'histoire, de l'héritage des schèmes de pensée indo-européens a été uniquement de fournir une arme aux tenants de l'immobilisme, en imposant le maintien de cadres anciens réputés parfaits, et de contrecarrer toute tentative de changement. Elle a aidé les Romains du début de la république à penser l'émergence de leur nouveau régime comme celui d'un monde nouveau, considéré comme idéal : le mythe a été mis au service de la révolution. À partir de la thématique ancienne de la bataille eschatologique, ils ont élaboré un récit, créé des figures de héros dont l'exemple a pu, encore longtemps après, inspirer d'autres adversaires de la monarchie, comme ceux de la France de la Révolution.

BIBLIOGRAPHIE

AHYAN (S.), *Indo-European Mythical Theme of the Final Battle in the «History of the Armenians» by Movses Khorenatsi* dans *Journal of Indo-European Studies* 26, 1998, p. 447-457 = AHYAN (1998).

AHYAN (S.), *A New Mythical Theme in the Saga of Hervör and King Heidrekr and the Armenian Epic of Sasoon* dans *Journal of Indo-European Studies* 28, 2000, p. 373-398 = AHYAN (2000).

ALFÖLDI (A.), *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1965 = ALFÖLDI (1965).

ALLARD (J.-P.), *De l'or des Scythes à l'or du Rhin* dans *Études indo-européennes* 16, 1999, p. 67-118 = ALLARD (1999).

ALLEN (N. J.), *The Ideology of the Indo-Europeans : Dumézil's Theory and the Idea of a Fourth Function* dans *International Journal of Moral and Social Studies* 2, 1987, p. 23-39 = ALLEN (1987).

ALLEN (N. J.), *Romulus and the Fourth Function* dans *Indo-European Religion after Dumézil*, sous la direction de E. C. POLOMÉ, Washington, 1996, p. 13-56 = ALLEN (1996).

ALLEN (N.), *Mahabharata and Iliad : a Common Origin ?* dans *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 83, 2002, p. 165-177 = ALLEN (2002).

ALTHEIM (F.), *Epochen der römischen Geschichte,* Francfort, 1935 = ALTHEIM (1935).

AMANN (A.), *Die Etruskerin, Geschlechterverhältnis und Stellung der Frau im frühen Etrurien (9.-5. Jh. v. Chr.)*, Vienne, 2000 = AMANN (2000).

ANTONELLI (L.), *Piceni e Peucezi* dans *Parola del Passato* 57, 2002, p. 196-215 = ANTONELLI (2002).

ARONEN (J.), *Ager Tarquiniorum* dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae* 1, Rome, 1993, p. 27 = ARONEN (1993).

BENVENISTE (É.), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969 = BENVENISTE (1969).

BESNIER (M.), *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, Paris, 1902 = BESNIER (1902).

BETTINI (M.), *Bruto lo sciocco* dans *Il protagonismo nella storiografia classica*, Gênes, 1987, p. 71-120 = BETTINI (1987).

BETTINI (M.), *Testo letterario e testo folclorico* dans *La spazio letterario di Roma antica, I, Produzione del testo*, sous la direction de G. CAVALLO, Rome, 1989, p. 66-72 = BETTINI (1989).

BIARDEAU (M.), *Le Mahabharata*, Paris, 1985 = BIARDEAU (1985).

BIARDEAU (M.), *Le Mahabharata, un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Paris, 2002 = BIARDEAU (2002).

BLAKEWAY (A.), *Demaratus, a Study in Some Aspects of the Earliest Hellenization of Latium and Etruria* dans *Journal of Roman Studies* 25, 1935, p. 129-149 = BLAKEWAY (1935).

BODEI GIGLIONI (G.), *Lavori pubblici e occupazione nell'antichità classica*, Bologne, 1977 = BODEI GIGLIONI (1977).

BOËLS-JANSSEN (N.), *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, 1993 = BOËLS-JANSSEN (1993).

BONFANTE (L.), *Roman Triumph and Etruscan Kings : the Changing Face of the Triumph* dans *Journal of Roman Studies* 60, 1970, p. 49-66 = BONFANTE (1970).

BORGHINI (A.), *La "scena" del carro e la donna divina : Gordio, Pisistrato e Tarquinio Prisco* dans *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 12, 1984, p. 61-115 = BORGHINI (1984).

BORGHINI (A.), *Tra identità e alterità. Sintassi della successione al potere nella Roma arcaica* dans *Studi Urbinati* 60, 1987, p. 29-54 = BORGHINI (1987).

BOUGH (J.), *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans : an Experiment in Method* dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, 1959, p. 69-85 = BOUGH (1959).

BOYER (F.), *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, 1974 = BOYER (1974).

BRAY (D.), *The End of Mythology : Hesiod's Theogony and the Indo-European Myth of the Final Battle* dans *Journal of Indo-European Studies* 28, 2000, p. 359-371 = BRAY (2000).

BRELICH (A.), *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rome, 1955 = BRELICH (1955).

BRIQUEL (D.), *Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache* dans *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, sous la direction de R. BLOCH, Paris-Genève, 1976, p. 73-97 = BRIQUEL (1976).

BRIQUEL (D.), *Mahabharata, Crépuscule des dieux et mythe de Prométhée* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 193, 1978, p. 165-185 = BRIQUEL (1978).

BRIQUEL (1980), *Trois études sur Romulus* dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. BLOCH, Paris-Genève, 1980, p. 267-346 = BRIQUEL (1980a).

BRIQUEL (D.), *La Théogonie d'Hésiode : essai de comparaison indo-européenne* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 197, 1980, p. 243-276 = BRIQUEL (1980b).

BRIQUEL (D.), *Jupiter, Saturne et le Capitole : essai de comparaison indo-européenne* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 198, 1981, p. 131-162 = BRIQUEL (1981a).

BRIQUEL (D.), *Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Véies* dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1981, p. 293-306 = BRIQUEL (1981b).

BRIQUEL (D.), *Les enfances de Romulus et Rémus* dans *Mélanges offerts à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 55-66 = BRIQUEL (1983).

BRIQUEL (D.), *Les adversaires de Zeus : Titans, Géants, Typhée, Prométhée* dans *Ogam-Études indo-européennes* 35-36, 1983-1984, p. 43-56 = BRIQUEL (1983-1984).

BRIQUEL (D.), *Vieux de la Mer grec et Descendant des Eaux indo-européen* dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique* 2, *D'Héraklès à Poséidon, mythologie et proto-histoire*, sous la direction de R. BLOCH, Paris-Genève, 1985, p. 141-158 = BRIQUEL (1985).

BRIQUEL (D.), *La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon* dans *Actes du colloque international «Éliade-Dumézil»*, sous la direction de C. M. TERNES, Luxembourg, 1988, p. 51-64 = BRIQUEL (1988).

BRIQUEL (D.), *Du premier roi au héros fondateur : remarques comparatives sur la légende de Romulus* dans *Condere Vrbem*, sous la direction de C. M. TERNES, Luxembourg, 1991 = *Études classiques* 3, Luxembourg, 1992, p. 26-48 = BRIQUEL (1992).

BRIQUEL (D.), *Les voix prophétiques de la forêt* dans *Les bois sacrés*, sous la direction de O. DE CAZANOVE, Naples, Centre Jean Bérard, 1989 (1993), p. 77-90 = BRIQUEL (1993).

BRIQUEL (D.), *Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie des trois fonctions* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 214, 1997, p. 5-22 = BRIQUEL (1997a).

BRIQUEL (D.), *Les trois combats de Romulus* dans *Ollodagos* 10, 1, 1997, p. 117-130 = BRIQUEL (1997b).

BRIQUEL (D), *Le regard des autres, les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IV^e siècle/ début du I^er siècle av. J.-C.)*, Besançon, 1997 = BRIQUEL (1997c).

BRIQUEL (D.), *Les trois Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 215, 1998, p. 369-395 et p. 419-450 = BRIQUEL (1998a).

BRIQUEL (D.), *Les figures féminines dans la tradition sur les rois étrusques de Rome* dans *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1998, p. 397-414 = BRIQUEL (1998b).

BRIQUEL (1998c), *Les figures féminines dans la tradition sur les trois derniers rois de Rome* dans *Gerion* 16, 1998, p. 113-141 = BRIQUEL (1998c).

BRIQUEL (D.), *La référence à Héraklès de part et d'autre de la révolution de 509* dans *Le mythe grec dans l'Italie antique, fonction et image*, sous la direction de F.-H. MASSA-PAIRAULT, Rome, École Française de Rome, 1996 (1999), p. 101-120 = BRIQUEL (1999a).

BRIQUEL (D.), *La civilisation étrusque*, Paris, 1999 = BRIQUEL (1999b).

BRIQUEL (D.), *Tite-Live, II, 44-48 - Denys d'Halicarnasse, IX, 6-13, essai d'analyse d'un récit de bataille* dans *Latomus* 59, 2000, p. 858-872 = BRIQUEL (2000).

BRIQUEL (D.), *La révolution romaine de 509 et la grande crise de la mythologie indo-européenne* dans *Ollodagos* 16, 2001, p. 43-92 = BRIQUEL (2001).

BRIQUEL (D.), *Le citoyen romain héritier du roi indo-européen* dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, sous la direction de H. INGLEBERT, Paris, 2001 (2002), p. 37-47 = BRIQUEL (2001-2002).

BRIQUEL (D.), *Le Forum brûle (18-19 mars 210 av. J.-C.), un épisode méconnu de la deuxième guerre punique*, Paris, 2002 = BRIQUEL (2002).

BRIQUEL (D.), *Des figures de femmes héroïques à Rome : Lucrèce et Clélie* dans *Modelli eroici antichi e la loro eredità nell'Europa*, sous la direction de A. BARZANO, C. BEARZOT, F. LANDUCCI, L. PRANDI, G. ZECCHINI, Bergame, 2001 (Rome, 2003), p. 199-211 = BRIQUEL (2003).

BRIQUEL (D.), *Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 221, 2004, p. 23-62 = BRIQUEL (2004a).

BRIQUEL (D.), *La chute des décemvirs : aux origines d'un récit* dans *Images d'origine, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, sous la direction de P.-A. DEPROOST et A. MEURANT, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 139-156 = BRIQUEL (2004b).

BRIQUEL (D.), *La question des biens des Tarquins : blé du Tibre et or du Rhin* dans *Revue des Études Latines* 82, 2004, p. 60-75 = BRIQUEL (2004c).

BRIQUEL (D.), *Le trésor du roi Décébale : à la recherche de représentations religieuses des anciens Daces (à propos de Dion Cassius, 68, 14, 3)*, communication au congrès *Religious History of Europe and Asia*, Bucarest, 2006 = BRIQUEL (à paraître).

BRIQUEL (D.)-DESNIER (J.-L.), *Le passage de l'Hellespont par Xerxès* dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1983, p. 22-30 = BRIQUEL, DESNIER (1983).

BROUGHTON (T. R. S.), *The Magistrates of the Roman Republic*, New York, 1951 = BROUGHTON (1951).

CANTARELLA (E.), *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milan, 1991 = CANTARELLA (1991).

CAPDEVILLE (G.), *Le centurion borgne et le soldat manchot* dans *Mélanges de l'École Française de Rome* 84, 1972, p. 601-621 = CAPDEVILLE (1972).

CAPDEVILLE (G.), *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome, 1995 = CAPDEVILLE (1995).

CAPDEVILLE (G.), *Servius Tullius et le mythe du premier roi* dans *Mythe et politique*, sous la direction de F. JOUAN et A. MOTTE, Liège, 1989 (Paris, 1990), p. 45-74 = CAPDEVILLE (1990).

CARCOPINO (J.), *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919 = CARCOPINO (1919).

DE CAZANOVE (O.), *La chronologie des Bacchiades et celle des rois étrusques de Rome* dans *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)* 100, 1988, p. 615-648 = DE CAZANOVE (1988).

CHAMPEAUX (J.), *Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, 1, Rome, 1982 = CHAMPEAUX (1982).

CHASSIGNET (M.), *L'annalistique romaine, I, Les annales des pontifes, l'annalistique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1996 (CUF) = CHASSIGNET (1996).

CHRISTENSEN (A.), *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire des Iraniens*, 1, Stockholm, 1917 = CHRISTENSEN (1917).

COARELLI (F.), *Il Foro Romano, I, Periodo arcaico*, Rome, 1983 = COARELLI (1983).

COARELLI (F.), *Il Foro Boario*, Rome, 1992 = COARELLI (1992).

COARELLI (F.), *Il Campo Marzio*, Rome, 1997 = COARELLI (1997).

COLONNA (G.), *Scriba cum rege sedens* dans *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, 1976, p. 187-195 = COLONNA (1976).

COLONNA (G.), *I Peuceti di Callimaco e l'assedio di Porsenna* dans *La Salaria in età antica*, sous la direction de E. CATANI et G. PACI, Ascoli Piceno-Offida-Rieti, 1997 (Macerata, 2000), p. 147-153 = COLONNA (2000).

COMASSA (G.), *L'occhio e il metallo. Un mitologema greco a Roma ?* dans *Series historica* 1, Gênes, 1989, p. 45-56, 62-80 = COMASSA (1989).

CORNELL (T. J.), *The Beginnings of Rome, Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000-264 BC)*, Londres-New York, 1995 = CORNELL (1995).

CRISTOFANI (M.), Catalogue de l'exposition *La grande Roma dei Tarquini*, Rome, 1990 (sous la direction de) = CRISTOFANI (1990).

DANGEL (J.), *Accius, œuvres (fragments)*, Les Belles Lettres, Paris, 1995 (CUF) = DANGEL (1995).

DE SANCTIS (G.), *Callimaco e Orazio Coclite* dans *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 13, 1935, p. 289-301 = DE SANCTIS (1935).

DE SANCTIS (G.), *Storia dei Romani*, 2ème éd., Florence, 1960 = DE SANCTIS (1960).

DE SIMONE (C.), *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, Wiesbaden, 1, 1968, 2, 1970 = DE SIMONE (1968-1970).

DESNIER (J.-L.), *Le passage du fleuve, essai sur la légitimité du souverain*, Besançon-Paris, 1995 = DESNIER (1995).

DESNIER (J.-L.), *La légitimité du prince, IIIe-XIIe siècles, la justice du fleuve*, Paris, 1997 = DESNIER (1997).

DESNIER (J.-L.), *Les débordements du fleuve* dans *Latomus* 57, 1998, p. 513-522 = DESNIER (1998).

DETIENNE (M.), *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972 = DÉTIENNE (1972).

DHORME (É.), *La Bible, Ancien Testament*, Paris, 1959 (Bibl. de la Pléiade) = DHORME (1959).

DUBOURDIEU (A.), *L'exil de Tarquin Collatin à Lavinium* dans *Latomus* 43, 1984, p. 733-750 = DUBOURDIEU (1984).

DUBUISSON (D.), *La déesse chevelue et la reine coiffeuse* dans *Journal Asiatique* 266, 1978, p. 291-310 = DUBUISSON (1978).

DUBUISSON (D.), *Trois thèses sur le Ramayana* dans *Annales E.S.C.*, 1979, p. 464-489 = DUBUISSON (1979).

DUBUISSON (D.), *La préhistoire des Pandava* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 202, 1985, p. 227-241 = DUBUISSON (1985).

DUBUISSON (D.), *La légende royale dans l'Inde ancienne, Rama et le Ramayana*, Paris, 1986 = DUBUISSON (1986).

DUBUISSON (D.), *Hélène et Sita ou le jeu des reines* dans *Ollodagos* 2, 1990-1991, p. 219-230 = DUBUISSON (1990-1991).

DUBY (G.), *Guerriers et paysans, VII-XII^e siècles, premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973 = DUBY (1973).

DUBY (G.), *Le temps des cathédrales, l'art et la société (980-1420)*, Paris, 1976 = DUBY (1976).

DUMÉZIL (G.), *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, 1940 = DUMÉZIL (1940).

DUMÉZIL (G.), *Jupiter Mars Quirinus*, IV, *Explication de textes indiens et latins*, Paris, 1948 = DUMÉZIL (1948a).

DUMÉZIL (G.), *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2^ème^ éd., Paris, 1948 = DUMÉZIL (1948b).

DUMEZIL (G.), *Pères et fils dans la légende de Tarquin le Superbe* dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 77-84 = DUMÉZIL (1949).

DUMÉZIL (G.), *Les trois fonctions dans quelques traditions grecques* dans *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1953, 2, p. 25-32 = DUMÉZIL (1953).

DUMÉZIL (G.), *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966 = DUMÉZIL (1966).

DUMÉZIL (G.), *Mythe et épopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968 = DUMÉZIL (1968).

DUMÉZIL (G.), *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969 = DUMÉZIL (1969a).

DUMÉZIL (G.), *Idées romaines*, Paris, 1969 = DUMÉZIL (1969b).

DUMÉZIL (G.), *Mythe et épopée*, II, *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, 1971 = DUMÉZIL (1971).

DUMÉZIL (G.), *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris, 1973 = DUMÉZIL (1973).

DUMÉZIL (G.), *Le borgne et le manchot : the State of the Problem* dans *Myth in Indo-European Antiquity*, sous la direction de G. J. LARSEN, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1974, p. 17-28 = DUMÉZIL (1974).

DUMÉZIL (G.), *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977 = DUMÉZIL (1977).

DUMÉZIL (G.), *Heur et malheur du guerrier*, 2^ème^ éd., Paris, 1985 = DUMÉZIL (1985a).

DUMÉZIL (G.), *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985 = DUMÉZIL (1985b).

DUMÉZIL (G.), *Le roman des jumeaux, esquisses de mythologie publiées par Joël H. Grisward*, Paris, 1994 = DUMÉZIL (1994).

EUING (L.), *Die Sage von Tanaquil*, Francfort, 1933 = EUING (1933).

FREYBURGER (G.), *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986 = FREYBURGER (1986).

FRIES (J.), *Der Zweikampf : historische und literarische Aspekte seiner Darstellung bei Livius*, Meisenheim, 1985 = FRIES (1985).

FRÜCHTEL (L.), *Die Peuketier bei Callimachos* dans *Philologische Wochenschrift* 61, 1941, col. 189-192 = FRÜCHTEL (1941).

FUGIER (H.), *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963 = FUGIER (1963).

GABBA (E.), *Riflessioni antiche e moderne sulle attività commerciali a Roma nei secoli II e I a. C.* dans *The Seaborne Commerce of Ancient Rome : Studies in Archaeology and History*, Rome, 1980, p. 91-102 = GABBA (1980).

GABBA (E.), *Richezze e classe dirigente a Roma fra III e I sec. a. C.* dans *Rivista Storica Italiana* 93, 1981, p. 541-558 = GABBA (1981).

GAGÉ (J.), *Tanaquil et les rites étrusques de la "fortune oiseleuse"* dans *Studi Etruschi* 22, 1952-1953, p. 79-105 = GAGÉ (1952-1953).

GAGÉ (J.), *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, 1977 = GAGÉ (1977).

GARNSEY (P.), *Famine and Food-Supply in Graeco-Roman Antiquity*, Cambridge, 1988 = GARNSEY (1988).

GARCIA QUINTELA (M.), *Le pendu et le noyé des monts Albains*, Bruxelles, 2007 = GARCIA QUINTELA (2007).

GERNET (J.), *Paricidas* dans *Revue de Philologie* 63, 1937, p. 13-29 = GERNET (1937).

GERSCHEL (L.), *Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans l'ancienne Rome* dans *Journal de Psychologie* 45, 1952, p. 47-77 = GERSCHEL (1952).

GIOVANNINI (A.), *Le sel et la fortune de Rome* dans *Athenaeum* 63, 1985, p. 373-387 = GIOVANNINI (1985).

GROTTANELLI (C.), *Un passo del Libro dei Giudici alla luce della comparazione storico-religiosa : il giudice Ehud e il valore della mano sinistra* dans *Atti del I Convegno Italiano sul Vicino Oriente antico*, Rome, 1976 (1978), p. 35-45 = GROTTANELLI (1978).

GROTTANELLI (C.), *Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente* dans *Dialoghi di Archeologia* 3, 5, 1987, p. 71-110 = GROTTANELLI (1987).

GUARINO (A.), *Quaestus omnis patribus indecorus* dans *Labeo* 28, 1982, p. 7-16 = GUARINO (1982).

GUITTARD (C.), *Le songe de Tarquin (Accius, Brutus, fr. I-II, SRF Klotz)* dans *La divination dans le monde étrusco-italique*, Tours, 1986 (Suppléments à *Caesarodunum* 54), p. 47-67 = GUITTARD (1986).

HAUDRY (J.), *Le feu des eaux* dans *Nomina rerum, Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, Nice, 1994, p. 259-272 = HAUDRY (1994).

HEURGON (J.), *Voltur* dans *Revue des Études Latines* 14, 1936, p. 109-118 = HEURGON (1936).

HEURGON (J.), *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961 = HEURGON (1961).

HEURGON (J.), *L. Cincius et la loi du clavus annalis* dans *Studi in onore di Enrico Malcovati*, *Athenaeum* 42, 1964, p. 432-437 = HEURGON (1964).

HEURGON (J.), *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969 = HEURGON (1969).

HEURGON (J.), *Scripta varia*, Bruxelles, 1986 = HEURGON (1986).

HINARD (F.), *Histoire romaine, 1, Des origines à Auguste*, Paris, 2000 (sous la direction de) = HINARD (2000).

HUBAUX (J.), *Rome et Véies, recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris-Liège, 1958 = HUBAUX (1958).

JANNOT (J.-R.), *Sur la sculpture de terre cuite* dans *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Nantes, 1985 (Salamanque, 1987), p. 357-370 = JANNOT (1987).

JOHNER (A.), *La violence chez Tite-Live, mythographie et historiographie*, Strasbourg, 1996 = JOHNER (1996).

JORDAN (H.), HÜLSEN (C.), *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, Berlin, 1878-1907 = JORDAN, HÜLSEN (1878-1907).

KAJANTO (I.), *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965 = KAJANTO (1965).

KAJANTO (I.), *The Latin Cognomina*, 2e éd., Rome, 1982 = KAJANTO (1982).

KELLENS (J.), *De la naissance des montagnes à la fin des temps : le Yast 19* dans *Annuaire du Collège de France*, 1997-1998, p. 737-765 = KELLENS (1997-1998).

KUNKEL (W.), *Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit*, Munich, 1962 = KUNKEL (1962).

LECOUTEUX (C.), *Der Nibelungenhort, Überlegungen zum mythischen Hintergrund* dans *Euphorion* 87, 1993, p. 172-196 = LECOUTEUX (1993).

LE GALL (J.), *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, 1953 = LE GALL (1953).

LÉVÊQUE (P.) et VIDAL-NAQUET (P.), *Épaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche* dans *Historia* 9, 1960, p. 294-308 = LÉVÊQUE - VIDAL-NAQUET (1960).

LINCOLN (B.), *Kings, Rebels and the Left Hand* dans *Death, War and Sacrifice, Studies in Ideology and Practice*, Chicago-Londres, 1991, p. 244-258 = LINCOLN (1991).

LINCOLN (B.), *I re, i ribelli e la mano sinistra* dans C. GROTTANELLI, *Ideologi, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palerme, 1993, p. 175-188 = LINCOLN (1993).

LIOU-GILLE (B.), *La statue cultuelle du Forum Boarium* dans *Revue des Études Latines* 47, 1969, p. 269-283 = LIOU-GILLE (1969).

LIOU-GILLE (B.), *Cultes «héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris, 1980 = LIOU-GILLE (1980).

LORAUX (N.), *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981 = LORAUX (1981).

LUBOTSKY (A.), *Avestan xvaranah : the Etymology and Concept* dans *Sprache und Kultur der Indogermanen*, sous la direction de W. MEID, Innsbruck, 1998, p. 479-488 = LUBOTSKY (1998).

LUGLI (G.), *Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes*, Rome, 1952-1969 = LUGLI (1952-1969).

MAC BAIN (B.), *Prodigy and Expiation, a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982 = MAC BAIN (1982).

MAGDELAIN (A.), *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943 = MAGDELAIN (1943).

MAKARIUS (R. et L.), *Le symbolisme de la main gauche* dans *Structuralisme ou ethnologie ? Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*, Paris, 1973, p. 195-233 = MAKARIUS (1973).

MARTIN (P.-M), *L'idée de royauté à Rome, 1, De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand, 1982 = MARTIN (1982).

MARTIN, (P.-M.), *Tanaquil, la faiseuse de rois* dans *Latomus* 44, 1985, p. 5-15 = MARTIN (1985).

MARTIN (P.-M.), *Les signes de souveraineté échus aux rois de la Rome étrusque. Traditions et résurgences* dans *La divination dans le monde étrusco-italique* 2, 1986 (Suppléments à *Caesarodunum* 54), p. 16-46 = MARTIN (1986).

MARTIN (P.-M.), *Tuer César*, Bruxelles, 1988 = MARTIN (1988).

MASSA-PAIRAULT (F.-H.), *Iconologia e politica nell'Italia antica, Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Milan, 1992 = MASSA-PAIRAULT (1992).

MASTROCINQUE (A.), *Lucio Giunio Bruto, ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trente, 1988 = MASTROCINQUE (1988).

MASTROCINQUE (A.), *Romolo, la fondazione di Roma tra storia e leggenda*, Este, 1993 = MASTROCINQUE (1993).

MAUSS (M.), *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* dans *L'Année Sociologique* 1, 1923-1924, p. 30-186 = MAUSS (1923-1924).

MAZZARINO (S.), *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966 = MAZZARINO (1966).

MELE (A.), *Aristodemo, Cuma e il Lazio* dans *Etruria e Lazio arcaico*, sous la direction de M. CRISTOFANI, Rome, 1986 (1987), p. 155-177 = MELE (1987).

MENICHETTI (M.), *Archeologia del potere, re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milan, 1994 = MENICHETTI (1994).

MEULDER (M.), *Le feu et la source à Rome* dans *Latomus* 59, 2000, p. 749-765 = MEULDER (2000).

MEULDER (M.), *Une eschatologie indo-européenne dans Platon, République, VIII* dans *Ollodagos* 16, 2001, p. 93-108 = MEULDER (2001).

MEURANT (A.), *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles, 2000 = MEURANT (2000).

MOMIGLIANO (A.), *Tre figure mitiche : Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia* dans *Miscellanea della Facoltà delle Lettere e Filosofia dell'Università di Torino* 2, 1938, p. 3-28 = MOMIGLIANO (1938).

MOMIGLIANO (A.), *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, Rome, 1969 = MOMIGLIANO (1969).

MOMIGLIANO (A.), *Premesse per una discussione su Georges Dumézil* dans *Opus* 2, 1983, p. 329-340 = MOMIGLIANO (1983).

MOTTE (A.), *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973 = MOTTE (1973).

MÜNZER (F.), *Cloelius* dans *RE*, 4, 1901, col. 108-111 = MÜNZER (1901).

MÜNZER (F.), *Horatius Pulvillus* (*Horatius* 15) dans *RE*, 7, 1912, col. 2401-2404 = MÜNZER (1909).

MÜNZER (F.), *Lucretia* (*Lucretius* 38) dans *RE*, 13, 1926, col. 1692-1695 = MÜNZER (1926).

MÜNZER (F.), *L. Tarquinius, M. Tarquinius, P. Tarquinius* (*Tarquinius* 10-12) dans *RE*, 4 A, 1931, col. 2390 = MÜNZER (1931).

MÜNZER (F.), *C. Mucius Cordus Scaeuola* (*Mucius* 10) dans *RE*, 16, 1933, col. 416-423 = MÜNZER (1933).

MUSTI (D.), *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica, studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, Rome, 1970 = MUSTI (1970).

NEEDHAM (R.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, 1973 (sous la direction de) = NEEDHAM (1973).

NICOLET (Cl.), *Économie, société, histoire au IIe s. J.-C. : de la lex Claudia à l'ager exceptus* dans *Annales E.S.C.*, 1980, p. 871-919 = NICOLET (1980).

OAKLEY (S. P.), *Single Combat in the Roman Republic* dans *Classical Quarterly* 35, 1985, p. 329-410 = OAKLEY (1985).

O'BRIEN (S.), *Indo-European Eschatology : a Model* dans *Journal of Indo-European Studies* 4, 1976, p. 295-320 = O'BRIEN (1976).

OGILVIE (R. M.), *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford, 1965 = OGILVIE (1965).

OLRIK (A.), *Ragnarök*, Berlin-Leipzig, 1922 = OLRIK (1922).

OTTO (W. F.), *Fides* dans *RE*, 6, 1909, col. 2281-2286 = OTTO (1909).

PAIS (E.), *Soria di Roma*, Turin, 1898 = PAIS (1898).

PALLOTTINO (M.), *La scuola di Vulca*, Rome, 1948 = PALLOTTINO (1948).

PASQUALI (G.), *La grande Roma dei Tarquini* dans *Nuova antologia*, 16 août 1936, p. 405-416 = PASQUALI (1936).

PASQUALI (G.), *Roma in Callimaco* dans *Studi Italiani di Filologia Classica* 16, 1939, p. 70-78 = PASQUALI (1939).

PASQUALI (P.), *Terze pagine stravaganti*, Florence, 1942 = PASQUALI (1942).

PASQUALI (P.), *Pagine stravaganti* 2, Florence, 1968 = PASQUALI (1968).

PICARD (G.-C.), *Les trophées romains*, Paris, 1957 = PICARD (1957).

PIZZAGALLI (A. M.), *Il cavallo di Troia e l'Asvamedha* dans *Atene e Roma* 42, 1940, p. 110-116 = PIZZAGALLI (1940).

PLATNER-ASHBY (S. B.), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, 1929 = PLATNER-ASHBY (1929).

POLOMÉ (E. C.), *Indo-European and Non-Indo-European Elements in Germanic Myth and Religion* dans *Indo-European Religion after Dumézil*, sous la direction de E. C. POLOMÉ, Washington, 1996, p. 131-145 = POLOMÉ (1996).

PORTE (D.), *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes, étude sur le personnage de Quirinus et son évolution des origines à Auguste* dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16, 1, 1981, p. 300-342 = PORTE (1981).

POUCET (J.), *Les origines de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles, 1985 = POUCET (1985).

POUCET (J.), *Georges Dumézil et l'histoire des origines et des premiers siècles de Rome* dans *Actes du colloque international «Eliade-Dumézil»*, sous la direction de Ch. M. TERNES, Luxembourg, 1988, p. 27-49 = POUCET (1988).

POUCET (J.), *Les rois de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles, 2000 = POUCET (2000).

PRELLER (L.), *Römische Mythologie*, Berlin, 1858 = PRELLER (1858).

PUHVEL (J.), *Aquam exstinguere* dans *Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, p. 379-386 = PUHVEL (1973).

RALLO (A.) *et al.*, *Le donne in Etruria*, Rome, 1989 = RALLO (1989).

REINACH (S.), *Clélie et Épone* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 58, 1908, p. 317-332 = REINACH (1908).

RIX (H.) *et al.*, *Etruskische Texte*, Tübingen, 1991 = RIX (1991).

ROSE (D.), *Autour du mytho-cycle héroïque indo-européen* dans *Ollodagos* 11, 1998, p. 239-272 = ROSE (1998).

SANTALUCIA (B.), *Dalla vendetta alla pena* dans *Storia di Roma*, sous la direction de A. MOMIGLIANO et A. SCHIAVONE, Turin, 1, 1988, p. 427-449 = SANTALUCIA (1988).

SANTALUCIA (B.), *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milan, 1989 = SANTALUCIA (1989).

SCHEID (J.), *Romulus et ses frères, le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990 = SCHEID (1990).

SCHEID (J.), *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005 = SCHEID (2005).

SCODEL (R.), *The Achean Wall and the Myth of Destruction* dans *Harvard Studies in Classical Philology* 86, 1982, p. 33-50 = SCODEL (1982).

SCOTT LITTLETON (C.), *Poseidon as a Reflex of the IE «Source of Waters» God* dans *Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, p. 423-440 = SCOTT LITTLETON (1973).

SERGENT (B.), *La représentation spartiate de la royauté* dans *Revue de l'Histoire des Religions* 189, 1976, p. 3-52 = SERGENT (1976).

SERGENT (B.), *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne : bilan critique* dans *Annales E. S. C.*, 1979, p. 1155-1186 = SERGENT (1979).

SERGENT (B.), *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*, I. *De Mycènes aux Tragiques*, Paris, 1998 = SERGENT (1998).

SERGENT (B.), *Celtes et Grecs, 1. Le livre des héros*, Paris, 1999 = SERGENT (1999).

SERGENT (B.), *Celtes et Grecs, 2. Le livre des dieux*, Paris, 2004 = SERGENT (2004).

SOLTAU (W.), *Die Anfänge der römischen Geschichtschreibung*, Leipzig, 1909 = SOLTAU (1909).

STERCKX (Cl.), *Les trois péchés d'Agamemnon* dans *L'Antiquité Classique* 57, 1988, p. 31-39 = STERCKX (1988).

STERCKX (Cl.), *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles, 1994 = STERCKX (1994).

STIBBE (C. M.) - COLONNA (G.) - DE SIMONE (C.) - VERSNEL (H. S.), *Lapis Satricanus, Archeologische Studien van het Nederlands Instituut te Rome, Scripta Minora* 5, 1980 = STIBBE, COLONNA, DE SIMONE, VERSNEL (1980).

STROM (I.), *Problems Concerning the Early Orientalizing Style*, Odense, 1971 = STROM (1971).

STROUX (J.) *Erzählungen aus Kallimachos* dans *Philologus* 89, 1934, p. 304-310 = STROUX (1934).

SUHR (E. G.), *The Spinning Aphrodite. The Evolution of the Goddess from Earliest Pre-Hellenic Symbolism through Late Classical Times*, New-York, 1969 = SUHR (1969).

SYME (R.), *Tacitus*, Oxford, 1988 = SYME (1988).

TASSI SCANDONE (E.), *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria, contributo alla storia degli insignia imperii*, Florence, 2001 = TASSI SCANDONE (2001).

THERKÉZOFF (S.), *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche*, Cambridge, 1983 = THERKÉZOFF (1983).

THOMPSON (S.), *Motif-Index of Folk Literature* 4, Copenhague, 1957 = THOMPSON (1957).

THULIN (C. O), *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1906-1909 = THULIN (1906-1909).

TORELLI (M.), *Terrecotte di Gravisca, una nota a Plinio, 35, 151-152* dans *Studi in onore di F. Magi*, Pérouse, 1979, p. 307-312 = TORELLI (1979).

TORELLI (M.), *Storia degli Etruschi*, Rome-Bari, 1981 = TORELLI (1981).

TORELLI (M.), *I fregi figurati delle regiae latine ed etrusche, immaginario del potere arcaico* dans *Ostraka* 1, 2, 1992, p. 249-274 = TORELLI (1992).

VERSNEL (H. S.), *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leyde, 1970 = VERSNEL (1970).

VERZÀR (M.), *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro, considerazioni sul programma decorativo del tempio B* dans *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)* 92, 1981, p. 35-86 = VERZÀR (1981).

VIDAL-NAQUET (P.), *Le chasseur noir*, Paris, 1981 = VIDAL-NAQUET (1981).

VIELLE (C.), *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne, correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve, 1996 = VIELLE (1996).

VIELLE (C.), *Les correspondances des prologues divins de la guerre de Troie et du Mahabharata* dans *Quaestiones Homericae*, sous la direction de L. ISEBAERT et R. LEBRUN, Namur, 1998, p. 275-290 = VIELLE (1998).

VIRLOUVET (C.), *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Rome, 1985 = VIRLOUVET (1985).

VOISIN (J.-L.), *Deux archétypes de la mort volontaire : Lucrèce et Horatius Cocles* dans *La Rome des premiers siècles, actes de la table ronde en l'honneur de M. Pallottino*, Paris, 1990 (Florence, 1992), p. 261-265 = VOISIN (1992).

DE VRIES (J.), *La religion des Celtes*, Paris, 1975 = DE VRIES (1975).

WAGNER (H.), *Origins of the Pagan Irish Religion* dans *Zeitschrift für Celtische Philologie* 38, 1981, p. 1-28 = WAGNER (1981).

WIKANDER (S.), *Pandavasagan och Mahabharatas mystika förutsättningar* dans *Religion och Bibel* 6, 1947, p. 27-39 = WIKANDER (1947).

WIKANDER (S.), *Germanische und indo-iranische Eschatologie* dans *Kairos* 2, 1960, p. 83-88 = WIKANDER (1960).

WIKEN (E.), *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v. Chr.*, Lund, 1937 = WIKEN (1937).

WISEMAN (T. P.), *Legendary Genealogies in Late Republican Rome* dans *Greece and Rome* 21, 1974, p. 53-164 = WISEMAN (1974).

ZEHNACKER (H.), *Le triens des Servilii et le bronze patrimonial* dans *Studi per Laura Breglia*, Rome, 1987, p. 9-17 = ZEHNACKER (1987).

ZEHNACKER (H.), *Rome, une société archaïque au contact de la monnaie (v^e-iv^e siècles av. J.-C.)* dans *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie centrale au v^e siècle av. J.-C.*, sous la direction de F.-H. MASSA-PAIRAULT, Rome, 1987 (1990), p. 307-326 = ZEHNACKER (1990).

ZEVI (F.), *Demarato e i re corinzi di Roma* dans *L'incidenza dell'antico, studi in memoria di E. Lepore*, Anacapri, 1991, p. 291-314 = ZEVI (1991).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5
Un moment essentiel de la mémoire historique des Romains ... 5
Un récit qui ne peut être conforme à la réalité des faits 8
Un récit qui entremêle réalité et fiction 10
Un récit qui donne prise à l'analyse comparative : le borgne et le manchot 12
Le mythe indo-européen de la bataille eschatologique et son application à la tradition sur le renversement des Tarquins ... 14
L'approfondissement de l'hypothèse de G. Dumézil 16
Le modèle général posé par S. O'Brien 17
Les propositions de C. Vielle 23
Sens de notre démarche 26

PREMIÈRE PARTIE : *La geste de Publicola* 29

CHAPITRE 1 : Mucius Scaevola 31
Horatius Cocles et Mucius Scaevola 31
L'exploit de Mucius Scaevola : les témoins de la tradition 35
La perspective comparative : la main de Tyr 41
Un parallèle biblique : l'histoire d'Éhoud 46
Un schéma légendaire à signification politique ? 49
Dieux et démons : place de l'épisode de la perte de la main dans la bataille eschatologique 52
La garantie mensongère : un parallèle indien 54

CHAPITRE 2 : Horatius Cocles 58
L'œil unique d'Horatius Cocles : une mutilation qui ne s'explique pas 58
Les données comparatives : dissymétrie des cas du borgne et du manchot 60
Les principaux récits 61
Divergences dans la tradition 68
La claudication d'Horatius Cocles 70

Orientation primitive du récit 76
Perspectives comparatives 79
La mort de Bhisma dans le *Mahabharata* 82
Complexité comparative du personnage d'Horatius Cocles 87

CHAPITRE 3 : Spurius Larcius et Titus Herminius 90
Deux carrières classiques dans la tradition annalistique 90
Le récit de Denys d'Halicarnasse 92
Tite-Live : une présentation très différente 93
Le récit livien : une redistribution des éléments de la tradition . 94
Larcius et Herminius et la troisième fonction de l'idéologie indo-européenne 103
Place de l'épisode dans l'ensemble de la guerre contre Porsenna 105
Bataille du début et bataille de la fin 109
Structure du récit de la guerre 115

CHAPITRE 4 : Clélie 118
Une présence affirmée dans la mémoire historique des Romains. 118
Les éléments du récit traditionnel : le premier accord entre Porsenna et les Romains 119
Le choix des otages 122
Les circonstances de l'évasion 123
La restitution des otages à Porsenna 125
Accueil de la jeune fille par Porsenna 127
Conclusion de l'épisode 129
Clélie ou Valeria ? 132
Origine royale de la figure de Clélie : la déesse protectrice des rois du VI^e siècle av. J.-C. 135
La proposition de G. Dumézil : tradition romaine et *Mahabharata* 137
Validité de la comparaison : Clélie et Draupadi 141
Porsenna et Dhrtarastra 144
Place de l'épisode de Clélie dans le récit romain 146
Clélie et la grande crise indo-européenne : la jeunesse des otages 148
Le franchissement du Tibre 150
Autres perspectives comparatives : l'eau et le feu 152
Le cheval de Clélie 157

La remise des récompenses 160
Récompenses trifonctionnelles et fin de la guerre 165

DEUXIÈME PARTIE : *La geste de Brutus* 169

Chapitre 5 : Publicola 171
La «geste de Publicola» selon G. Dumézil : le rôle de l'esclave Vindicius 171
Geste de Publicola ou geste de Brutus ? 175
Conséquences pour la comparaison 178
La dédicace du Capitole 179
Signification de l'épisode 182
Perspective comparative : un épisode du *Mahabharata* 185
Un autre élément de la tradition sur Publicola : la destruction de la maison de la Velia 187
Sens de l'épisode 191
Une affaire de cheval 194
Un élément d'un ensemble plus complexe ? 198

Chapitre 6 : Lucrèce 203
Élargissement de la perspective comparative 203
L'épisode de Lucrèce : le récit de Tite-Live 205
Le récit livien et les autres témoignages 208
Présence de l'élément féminin dans cette période de l'histoire de Rome 212
Sens de la mise en avant de figures féminines 215
Lucrèce et Tanaquil 217
Archétypes divins de Lucrèce et Clélie : les déesses protectrices des rois du VI^e^ siècle av. J.-C. 220
Perspectives comparatives : la troisième faute du règne de Tarquin le Superbe 222
Lucrèce et Draupadi 228
D'autres parallèles : le cas d'Hélène 232
Hélène, Lucrèce, Clélie 234
Dualité de Lucrèce et Clélie : aspects comparatifs 239

Chapitre 7 : Brutus 242
Mort de Brutus et mort des dieux scandinaves 242
Bataille de la forêt Arsia et bataille de Kuruksetra 250

Cadre d'ensemble de la geste de Brutus 255
Les présages annonciateurs de la chute du Superbe : le serpent dans le palais royal 259
Autres présages : le massacre des aiglons dans l'arbre et le chien qui parle 262
Le baiser de Brutus à la terre 266
Le bâton de cornouiller de Brutus 270
Une histoire tournant autour du pouvoir exercé sur une terre ... 273
Le mariage des Pandava avec Draupadi 276
La geste de Brutus et la grande bataille indo-européenne 280
Le personnage de Brutus : rapprochements avec des acteurs de la bataille eschatologique 281
Brutus et Publicola, Varuna et Mitra 283
L'articulation du conflit sur deux périodes successives 288
L'aspect solitaire du pouvoir du souverain varunien 292

CHAPITRE 8 : Les biens des Tarquins 297
La légende de la naissance de l'île Tibérine 297
La question des biens familiaux des Tarquins 299
La saisie des biens des Tarquins 303
Le blé jeté dans le Tibre : les explications proposées 304
L'enjeu du débat sur les biens des Tarquins 307
Perspectives comparatives : l'or du Rhin et la thématique du feu dans l'eau 310
Le blé du Tibre comme application de la thématique à Rome .. 314

CONCLUSION 320
Un récit légendaire 320
Analyse comparative du récit traditionnel 321
Problèmes comparatifs 327
Adaptation du schéma au contexte de la naissance de la république : l'autorité des pères 331
Des aspects très datés : question des biens des Tarquins et rôle des figures féminines 333
La reprise d'un héritage indo-européen par la Rome républicaine 335

BIBLIOGRAPHIE 337

TABLE DES MATIÈRES 351